3 1761 09702658 7

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Psych.
S822

Die

menschlichen und tierischen

Gemütsbewegungen

als

Gegenstand der Wissenschaft.

Ein Beitrag

zur

Geschichte des neueren Geisteslebens

von

Dr. Max Steinitzer.

6618
23/8/05

München,
Literarisch-artistische Anstalt
Theodor Riedel.
1889.

Druck von C. Brügel und Sohn in Ansbach.

Inhalt.

Seite

§ 1. Einleitung 1

Erstes Buch.

Die profane Seelenlehre der Renaissancezeit als Disziplin der Naturwissenschaft und als Fortbildung der antiken, selbständig betrieben neben der theologischen.

I. Abschnitt.

Die Lehre von den Gemütsbewegungen in der allgemeinen Anthropologie der Renaissance und die Rolle dieser Lehre in der Bearbeitung der inneren Erfahrung durch die Schulpsychologie.

§ 2. Bewußt und Unbewußt als Glieder einer unvollständigen, blos graduellen, Unterscheidung 6

§ 3. Der Ausdruck dieser Grundanschauung in der Lehre von den Lebensgeistern (Spiritus) als Mittelglied zwischen Körperlichem und Geistigem 10

§ 4. Die Bewährung dieser Grundanschauung in der Lehre von den verschiedenen Stufen des Willens als Stufen der Zweckmäßigkeit . . 13

§ 5. Die Gemütsbewegungen als spezieller Fall der allgemeinen Zweckmäßigkeit alles Organischen 16

§ 6. Die unvollständige Unterscheidung von Vorstellen und Wollen . . 17

§ 7. Die Lehre vom Primat der Vernunft vor dem Willen als Folge dieser unvollständigen Unterscheidung 20

§ 8. Die unvollständige Unterscheidung von Fühlen und Wollen . . . 23

§ 9. Die Physiologie der Gemütsbewegungen 26

§ 10. Die akademischen Abhandlungen auf dem Gebiete der Lehre von den Gemütsbewegungen 31

§ 11. Der amor der Renaissance und ihrer Folgezeit 35

§ 12. Die Lehre vom Ausdruck der Gemütsbewegungen 39

§ 13. Julius Cäsar Skaliger als Autorität in allen psychologischen Schulstreitigkeiten 42

II. Abschnitt.

Die Lehre von der Verschiedenheit der menschlichen Gemütsanlagen in der speziellen Anthropologie der Renaissance.

§ 14. Die Grundlehre der Individualwissenschaft: der Charakter als Funktion der Körperbeschaffenheit 44

Seite

§ 15. Die Überlieferungen der Temperamentenlehre aus dem Altertum . 49
§ 16. Die Temperamentenlehre der Renaissance. 50
§ 17. Die Litteratur der Physiognomik. 53
§ 18. Die Lehren der allgemeinen Physiognomik. 56
§ 19. Die Anwendung der Temperamentenlehre in der Physiognomik. . 57
§ 20. Die speziellen Zweige der Physiognomik. 59
§ 21. Die weiteren Zweige der Individuallehre: der Charakteristik der Geschlechter, Lebensalter, Berufsarten, Völker; und die Beziehungen dieses ganzen Gebietes zur Astrologie. 60

III. Abschnitt.

Die Wiedererstehung der allgemeinen Lehre von den Gemütsbewegungen gemäß der Antike und die Neubegründung dieser Lehre im 16. Jahrhundert.

§ 22. Die physiologische Lehre von den Gemütsbewegungen bei Melanchthon. 67
§ 23. Die Begründung einer theoretischen und beschreibenden Psychologie der Gemütsbewegungen bei Vives.. 69
§ 24. Die Darstellung der Zweckmäßigkeitslehre bei Telesius. . . . 74

IV. Abschnitt.

Die beschreibende Psychologie der Gemütsbewegungen im Einzelnen.

§ 25. Die Darstellung der einzelnen Affekte bei Vives. 77
§ 26. Das Büchlein des Laelius Peregrinus als Ergänzung zu Vives. . 85

V. Abschnitt.

Die Lehre von den Gemütsbewegungen in den Regeln der praktischen Lebenskunst, in der Aesthetik, Moral, Erziehungs- und Gesellschaftslehre, in der theoretischen und praktischen Jurisprudenz, sowie in der Pathologie des 16. und 17. Jahrhunderts.

§ 27. Die Lehre von den menschlichen Gemütsbewegungen als praktische Lebenskunst. 89
§ 28. Balthasar Gracians „Hofmann". 93
§ 29. Die Anfänge der Aesthetik als ein Teil der Lehre von den Gemütsbewegungen. 95
§ 30. Die Morallehre des Telesius. 97
§ 31. Die Moral als ein Zweig der Zweckmäßigkeitslehre; Velthuysen. . 100
§ 32. Die Lehre von den Gemütsbewegungen in der Pädagogik und Staatslehre, sowie in der deutschen Gesetzgebung und Rechtsprechung. 105
§ 33. Die pathologischen Gemütsbewegungen und der Zusammenhang gewisser religiöser Exaltationen mit denselben. 112
§ 34. Die allgemeine Nervenzerrüttung (Neurasthenie, Nervosität) und ihre Wirkungen auf das Gemütsleben, im 17. Jahrhundert. . . . 116
§ 35. Sydenhams Erklärung der nervösen Erscheinungen aus dem Defizit des Nahrungsstoffes gegenüber der bisherigen Erklärung aus der Degeneration desselben. 120

Seite

Zweites Buch.

Die Seelenlehre unter der Leitung der Theologie seit der Ausbreitung der Reformation.

VI. Abschnitt.

Neue Anregungen auf dem Gebiete unsrer Wissenschaft am Ende des 16. und im Beginne des 17. Jahrhunderts.

§ 36. Die Vorläufer des Pessimismus. Montaigne. 123
§ 37. Die Begründung des theoretischen Pessimismus durch Charron. . 127
§ 38. Lord Bakons Reformprogramm für die Theorie der Gemütsbewegungen. 130
§ 39. Thomas Hobbes als Reaktionär für die Renaissance-Seelenlehre gegen die spiritualistische. 134

VII. Abschnitt.

Der Kartesianismus.

§ 40. Die Spirituslehre der Kartesischen Schule. Deskartes, De la Forge, Regis; der Antikartesianer Fabri. 137
§ 41. Die Kartesische Physiologie der Gemütsbewegungen und ihre Ableitung aus der Erfahrung des embryonalen und kindlichen Lebens. 143
§ 42. Die empirische Psychologie der Gemütsbewegungen bei den Kartesianern; die recherche de la verité von Malebranche als Muster einer Psychologie für Gebildete. 147
§ 43. Die Läugnung des tierischen Bewußtseins durch Deskartes und seine Anhänger (Automatismus): Vorgeschichte und Eröffnung des Kampfes. 153
§ 44. Die Verteidiger des Automatismus. 156
§ 45. Die Compliziertheit der tierischen Handlungen als indirekter Beweis für ihre Unbewußtheit. 162
§ 46. Die Gegner des Automatismus. 166

VIII. Abschnitt.

Benedikt von Spinozas Mechanik der psychischen Vorgänge als systematische Vollendung der Renaissance-Psychologie.

§ 47. Die philosophische Grundlage der Seelenlehre in Spinozas „Ethik" und die Beziehungen derselben zur Renaissance und zur Scholastik. 173
§ 48. Die allgemeine Psychologie der Gemütsbewegungen. . . . 181
§ 49. Die Empfindungen von Lust und Unlust, deren Gegenstand Personen sind: Neigung und Abneigung der Menschen untereinander. 187
§ 50. Die Verdrängung des affektiven Lebens durch das intellektuelle; Spinozas Ideal von der höchsten Stufe der geistig-sittlichen Bildung in Übereinstimmung mit dem modernen Begriffe derselben. 196
§ 51. Der „Anti-Spinoza". 199

IX. Abschnitt.

Die Fortbildung des Pessimismus Charrons durch die französischen Moralisten am Ende des 17. Jahrhunderts.

§ 52. Die Persönlichkeiten der Moralisten und ihr geselliger Zusammenhang zu Paris. 201
§ 53. Die Hypothese Rochefoucaulds und ihre Durchführung. . . . 203

Seite
§ 54. Pascal. 211
§ 55. Jaques Esprit. 214
§ 56. La Bruyere. 217
§ 57. Die litterarische Nachblüte des Pessimismus in Paris. . . . 219
§ 58. La Chambre. 224

X. Abschnitt.

Christian Thomasius und sein Versuch, die wieder zur Geltung gelangte scholastische Lehre von den Gemütsbewegungen nach dem Vorgang der französischen Moralisten durch eine erfahrungsmäßige zu ersetzen.

§ 59. Die vorbereitenden Publikationen zu der neuen Theorie in Leipzig. 229
§ 60. Die endliche Ausarbeitung der neuen Theorie in Halle. . . . 234

Vor Lektüre des Buches bitte folgende Druckfehler zu korrigieren.

S. 12 Zeile 12 v. unten lies „unangenehm" statt „unangehm".
S. 23 Z. 6 von oben lies „von Fühlen" statt „vom Fühlen".
S. 36 Z. 12 v. oben streiche „zu" nach „garnicht".
S. 36 Z. 7 v. unten lies „den Dialogen" statt „dem Dialoge".
S. 39 Z. 4 v. unten streiche nach „Nikandrus" den Punkt.
S. 69 Z. 10 des § 32 lies „Anna von Boleyn".
S. 101 Z. 16 v. unten lies „des letzteren" statt „das letztere."
S. 125 in § 36 lies einigemale „Montaigne" statt „Montagne".
S. 164 Z. 17 v. oben lies „Chrysipp" statt „Chrisipp".
S. 194 Z. 12 v. oben lies „zu verallgemeinern".
S. 202 Z. 11 v. unten lies „Pascal" statt „Paskal".
S. 203 Z. 20 v. unten ebenso.

Ferner ergänze:

S. 9 Absatz 3 von oben zu „einem zukünftigen Gute nachstrebt“:

Dem damaligen wissenschaftlichen Ausdrucke nach ist es natürlich vollkommen ausgeschlossen, die Worte „Bewegung“ und „Herz“ (motus, cor) in irgend einem andren als dem physischen Sinne zu nehmen.

S. 85 am Ende des § 25:

Vives denkt hier an den Instinkt, Dem Schmerz zu bereiten, der physisch oder moralisch *schwächer* ist als wir, den im Bewußtsein der Macht liegenden Impuls, dieselbe auszuüben, welcher bei gewöhnlichen Menschen in der Erziehung und dem Unterricht, sowie in ihrem Verhalten Untergebenen gegenüber, eine fast ausschließliche Rolle spielt. Diese Neigung zeigt sich bei Ungebildeten auch sehr lebhaft in dem „Eifer“, mit welchem sie über Jeden herfallen, der durch seine momentane Situation — z. B. nach einem eben über ihn laut gewordenen Tadel, einem Unglücke u. s. w. — moralisch geschwächt ist. Dieser Impuls steht gerade in dem, was wir das Moralische nennen, *unter* dem des dressierten Hundes, welcher den am Boden Liegenden, der nicht schaden kann, unberührt läßt.

S. 175 Zeile 2 von unten zu „Ethik“:

die 1677, dem Todesjahre des Verfassers, unter seinen nachgelassenen Werken herausgegeben wurde „Ethica more geometrico demonstrata.“

§ 1. Einleitung.

Die Gemütsbewegungen bilden eines der merkwürdigsten Gebiete unserer gesammten inneren und äußeren Erfahrung. Denken wir uns einen umfassenden und mit der Fähigkeit völlig objektiven Vorstellens begabten Geist, der von den Wissenschaften des Unorganischen an successive die ganze heutige Naturwissenschaft in sich aufnähme: er würde auf das Höchste verwundert sein, sich in der Biologie, der Lehre von den Lebensbedingungen der Organismen, in einem Gebiete zu finden, wo scheinbar nichtmehr die Gesetze der Natur, d. i. der Erhaltung der Kraft, das unmittelbare alleinige Agens bilden, sondern innere Zustände der Dinge, Lust und Schmerz, nötig sind, um dieselben zu den Bewegungen zu veranlassen, welche sie jenen Gesetzen gemäß ausführen sollen. Er würde ferner staunen über die unendliche Armseligkeit der Morphologie dieses Gebietes, wenn ich so sagen darf, indem er diese mit dem Formenreichtum der übrigen Gebiete von Erscheinungen des organischen Lebens vergliche, besonders aber mit dem des tierischen, welches die nächste Grundlage für die Gemütsbewegungen selbst bildet. Er würde befremdet sehen, wie, während das Vorstellungsleben sich zu unzähligen der merkwürdigsten Combinationen entwickelt, die Formen der Gemütsaffektionen eine relativ starre und plumpe Unveränderlichkeit zeigen, und wie gerade mit der höchsten Steigerung und Complicierung aller Culturverhältnisse einzelne primitive Arten dieser Affektionen — wie Erwerbs- und Genußsucht — sich ungeheuer ausbreiten und eine der Natur sonst fremde Monotonie in dieses ganze Gebiet von Vorgängen bringen. Nun würde er weitergehen, von der Vergangenheit der lebenden Wesen auf ihren jetzigen Zustand, auf ihre voraussichtliche Zukunft und dann auf ihren tellurischen Untergang und den demselben folgenden Fortgang der astronomisch-physikalischen Veränderungen kommen. Er würde erwägen, wie unsrer unabweisbarsten Annahme gemäß die äußeren Gegenstände unsrer Vorstellungstätigkeit auch unabhängig von uns fortbestehen und sich den von uns erkannten Gesetzen gemäß weiter entwickeln, während von dem ganzen Gebiete unsrer Gemütsbewegungen nach uns nichts bestehen bleibt. Hier endlich würde er zum drittenmale überrascht sein, daß von einer so kleinen unbedeutenden Erscheinung wie dieses vorübergehende Auftreten derartiger innerer Zustände ist, so viel und mit solcher Wichtigkeit geschrieben wurde.

Auch in Bezug auf ihre Erkennbarkeit nehmen die Gemütsbewegungen eine Ausnahmsstellung im Kreise der Erfahrung ein. Das Wesen der intellektuellen Vorgänge ist uns bei unsrem eigenen Ich wie beim fremden zunächst in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt durch die Sprache, in welcher sie erscheinen, und welche wir ohne Reflexion in uns aufgenommen haben. Die Gemütsbewegungen dagegen sind uns nicht nur in uns selbst ohne eine solche Hülle gegeben, sondern sie treten uns auch in den höchsten Organismen außer uns durch Zeichen entgegen, in deren Deutung uns eine instinktive Sicherheit von Natur innewohnt, welche die analytisch und induktiv arbeitende Wissenschaft auf diesem Gebiete niemals erreichen kann. Während die Entwicklung andrer Gebiete des Erkennens von technischen Fortschritten, die Lehre von den Vorstellungsfunktionen vor Allem von denen der Sprachwissenschaft abhängig war, lag für unsren Gegenstand das Objekt zu allen Zeiten offen vor; ja in früheren Epochen in mancher Beziehung viel offener als jetzt, wo uns der Charakter des Einzelnen nur in seinen Reaktionen auf ungemein komplicierte äußere Lebensbedingungen gegeben ist.

In der Entwicklung der Seelenlehre seit dem Mittelalter ist ein großer Abschnitt dadurch gegeben, daß diese Wissenschaft ihr wesentliches Interesse von den Gemütsbewegungen: den emotionellen Vorgängen zu den intellektuellen: den Vorstellungen im weitesten Sinne, hingewandt hat. Die ersteren beherrschen den größten Teil des Umkreises psychologischer Forschung in der Zeit des Wiedererstehens der klassischen Bildung. Von den Bezeichnungen dieser letzteren Epoche als Zeit der Reformation, des Humanismus, der Renaissance, paßt für das Gebiet der Seelenlehre ausschließlich die letztere; denn Alles was damals auf diesem Gebiete geleistet wurde, ist nur ein Wiedererstehen hellenischer Geistesbildung. Die Bewegung der Reformationszeit selbst hat mit der Geschichte der Seelenlehre nichts zu thun; erst nach dem dreißigjährigen Kriege, nach dem Untergange der Renaissance-Psychologie, zieht die große Veränderung auf religiösem Gebiete auch die Seelenlehre in ihren Kreis. War es ihr doch beschieden, am deutlichsten unter allen Wissenschaften den ursprünglichen Zusammenhang aller mit religiösem Cultus zu bewahren.

Allein wenn auch seit der Mitte des 17. Jahrhunderts der Geist und Zweck der Seelenlehre ein andrer, mehr religiöser, wurde, so blieb doch ihr Stoff im Ganzen der gleiche: noch immer standen die Gemütsbewegungen im Vordergrunde, und ihre Kenntnis entwickelte sich in hohem Maße bis an das Ende des Jahrhunderts weiter. Auch diese zeitliche Begrenzung war indirekt durch die theologische Bewegung herbeigeführt. Zuerst nämlich bekämpften die Sensualisten, als Gegner des Apriorismus, die von der wieder erstandenen Scholastik gelehrte theologische Moral, und zwar durch eine realistische Lehre von den Gemütsbewegungen. Und hierauf gingen sie daran, nun auch die Lehre von den angebornen Vorstellungen im naturalistischen Sinne zu widerlegen, wodurch das Interesse

der Seelenlehre im 18. Jahrhundert sich dem intellektuellen Gebiete mehr zuwandte. Es ist bis zum heutigen Tage dabei geblieben; und zu dem, was das 16. und 17. Jahrhundert in der Lehre von den Gemütsbewegungen geleistet, ist sehr wenig hinzugelernt, dagegen außerordentlich viel davon vergessen worden.

Meine Arbeit umfaßt daher nur zwei Jahrhunderte; sie reicht vom Anfange des 16., dem Beginne der wissenschaftlichen Bearbeitung unsres Thema's, bis zum Ende des 17., und macht also zweihundert Jahre vor der Gegenwart Halt, allerdings vor der Gegenwart nur im Sinne des Kalenders. Steht doch Thomasius (1655—1728) bereits nicht nur der Zeit, sondern auch dem Geiste nach schon im Beginne des „achtzehnten Jahrhunderts", und er würde überleiten zu einem andren Werke, dessen Inhalt so ziemlich nicht mehr unter die Geschichte des „neueren" geistigen Lebens, sondern desjenigen „unsrer Zeit" fallen würde.

In der Zeit der Renaissance — wenn ich mir gestatten darf, diese kurze Bezeichnung für die erwähnte Epoche zu gebrauchen — bildete die Seelenlehre ein gemeinsames Bestreben der ganzen westlichen Hälfte Europas: Italien, Deutschland, Frankreich, England, die Niederlande, vereinzelnt auch Spanien, arbeiteten daran mit und standen auf diesem Gebiete im regsten Wechselverkehr. Damals war das Lateinische die Schriftsprache; und sämmtliche angeführte Schriften, bei welchen nichts besonders bemerkt ist, sind in dieser Sprache verfaßt. Nur bei jenen Titeln, deren altertümliche Sprache schon verrät, daß ich die Bücher deutsch vor mir hatte, habe ich nichtsmehr dazubemerkt. Eine Ausnahme bildet Frankreich: während die Entwicklung einer nationalen wissenschaftlichen Sprache in Deutschland außerhalb meines Themas fällt — Thomasius versuchte erst, eine solche anzubahnen, — erstand in Frankreich diese Errungenschaft schon seit dem Ende des 16. Jahrhunderts, um sich im Laufe des 17. zu einer Vollkommenheit zu entwickeln, welche ihrer heutigen fast in keiner Weise nachsteht. In dieser Sprache sind alle die französischen Werke verfaßt, die in dem zweiten Buche, dem Abschnitte seit Deskartes, angeführt sind. Die angezogenen Bücherstellen sind stets möglichst treu übersetzt; wo ich moderne Ausdrücke benützen mußte um die des Originals streng dem Sinne nach wiederzugeben, habe ich die letzteren in Klammern dazugesetzt. Wenn diese Anführungen aus der Litteratur zuweilen etwas lang erscheinen sollten, so bemerke ich erstens, daß ich bestrebt war, aus dem behandelten kleinen Zeitraum und kleinen Gebiete Alles was wertvoll war, für die Darstellung zu benützen. Und durch diese doppelte Begrenzung meines Stoffes war es möglich, in ganz ausschließlicher und auch relativ vollständiger Weise aus den Quellen, d. h. aus den Schriften jener Zeit selbst zu schöpfen. Zweitens ist diese Litteratur im Ganzen nurmehr wenig zugänglich; viele der betreffenden Bücher sind so selten, daß ich überhaupt nur ein einziges Exemplar davon zu sehen bekam, obgleich die Universitätsbiblio-

theken zu Leipzig, Halle, Göttingen, München, und in letztrer Stadt auch die Kgl. Hof- und Staatsbibliothek mir in dankenswertester Weise den genauesten Einblick in ihre ungemein reichen Bücherschätze gestatteten. Auch ist in den meisten Fällen die Auswahl und Übertragung solcher Stellen, vor Allem aber die systematische Darstellung, weit wichtiger für die Sache, und auch weit schwerer, als das was sich über die betreffenden Werke bemerken läßt.

Die nötigen Rückweise auf das Vorausgegangene, die Psychologie des Altertums und der Scholastik, habe ich nie in der Weise selbständiger Abschnitte, sondern nur nach seiner Bedeutung für das Geistesleben der beschriebenen Epoche selbst behandelt. Und dies ist ein sehr bedeutender Unterschied; vor allem in Bezug auf Aristoteles. Die Strahlen, die von seinem Geiste, dem höchsten und lichtesten unter allen menschlichen, ausgingen, mußten ja durch die Geister der Epigonen ihren Weg nehmen, und daher war es vielfach ein ungeeignetes und trübendes Prisma, durch welches sie dem Fortgang des geistigen Lebens in seiner ununterbrochenen Entwicklung bis zur Gegenwart geleuchtet haben.

Die anthropologische Litteratur jener Zeit, welche für unsren Gegenstand in Frage kommt: die Arbeiten auf dem Gebiete der Menschenkunde im weitesten Sinne, ist eine außerordentlich reiche. Sie teilt sich in zwei Klassen, die der allgemeinen und speziellen Anthropologie; die letztere behandelte die individuellen Verschiedenheiten der Menschen. Und zwar bildet diese körperlich-geistige Individualwissenschaft eines der sorgfältigst gepflegten und charakteristischesten Besitztümer der Renaissancezeit. Die Lehre von den Gemütsbewegungen bildet den Ausgangspunkt für beide Zweige der zu jener Zeit herrschenden Seelenlehre, für die spezielle wie die allgemeine.

Der Darstellung der letzteren muß der erste grundlegende Abschnitt des Buches gewidmet sein. Im 16. Jahrhundert traten drei Größen auf diesem Gebiete auf: Philipp Melanchthon, Ludwig Vives und Bernhard Telesius. Die ersten Beiden waren durch ihre Lehrbücher maßgebend für den Schulbetrieb der Seelenlehre auf den Universitäten, und in der allem Andren vorangehenden Darstellung dieses Schulbetriebs wird uns ihr Name daher oft begegnen, obgleich auf ihre Werke erst später eingegangen werden kann. Das Letztere gilt auch von einigen weniger Bedeutenden, wie den Gelehrten Julius Caesar Skaliger, Laelius Peregrinus, Simon Weisemann.

Gleich im ersten Abschnitte, ja in diesem sogar am stärksten, wird man ein Nebeneinandergehen zweier Geistesrichtungen bemerken, die man im Allgemeinen als nacheinanderfolgend zu denken gewohnt ist: das Streben des neuen Zeitalters, der Renaissance, nach dem Thatsächlichen, der Erfahrung, und die Hingabe der damals im Altern begriffenen Scholastik an das Wort, an die Dialektik. Doch kann dies nicht befremden, wenn man bedenkt, wie sehr relativ überhaupt die Gruppierungen aufeinanderfolgender Geistesepochen der Wirklichkeit ent-

sprechen, und wie z. B. auch in katholischen Ländern der Gegenwart die Gegensätze von Scholastik, Humanismus und „neuzeitlich" naturwissenschaftlichen Denkens in geistlichen Erziehungsanstalten, Gymnasien und Hochschulen zuweilen vielleicht schärfer vertreten sind, als man sie in den betreffenden Zeitaltern selbst hätte beobachten können. Dieser Gegensatz zwischen Scholastik und Renaissance ist im 16. und 17. Jahrhundert im Allgemeinen besonders dadurch ausgedrückt, daß in der Seelenlehre die Einen an Aristoteles, die Andren an Plato sich halten. Denn seit man die Schriften des Ersteren in reineren Texten besaß, wandten sich ihm auf diesem Gebiete Alle zu, die nicht von dem Geiste des neuen Zeitalters hierin unberührt geblieben waren. Im Gegensatze zum Beginne der Renaissance in Italien war es nun gerade Plato, dem sich die Scholastiker der Seelenlehre anschlossen. Und obgleich kein Gegenstand menschlicher Beobachtung empirischer zu sein scheint als die Gemütsbewegungen, so bieten sich bei der Betrachtung der verschiedenen Versuche jener Zeit, sie wissenschaftlich zu behandeln, die schärfsten und charakteristischesten Unterschiede je nach der philosophischen Grundlage von welcher die betreffenden Schriftsteller ausgingen. Die Besten unter ihnen haben die Gesichtspunkte und Ziele dieser Wissenschaft so erfaßt und dargestellt, daß man ihren Standpunkt in den allgemein biologischen und anthropologischen Fragen um so besser versteht, je näher man ihn sich mit dem der hervorragendsten Denker unsrer Tage verwandt vorstellt.

Auf zwei Dinge, die der Fachgenosse vielleicht erwarten wird, habe ich in diesem Buche verzichtet: erstens auf die Durchführung irgend einer psychologischen Terminologie, welche mit Worten wie Affekt, Gefühl, Empfindung, andre und engere Begriffe verbunden hätte, als der sonstige gebildete Sprachgebrauch, und zweitens auf die Mitaufnahme des ganzen wissenschaftlichen Apparates mit ausführlichen Stellenangaben, Belegcitaten u. s. w. Der ganzen Anlage dieses Buches nach würde es der erstere Versuch zu absoluter Unverständlichkeit, der zweite zu lästiger Unhandlichkeit der Darstellung, beide endlich zur äußersten Langeweile verurteilt haben. Meine Absicht war, Resultate litterarischen Detailstudiums für jeden Leser von wissenschaftlichem Interesse genießbar darzustellen.

Erstes Buch.

Die profane Seelenlehre der Renaissancezeit als Disziplin der Naturwissenschaft und als Fortbildung der antiken, selbständig betrieben neben der theologischen.

I. Abschnitt.

Die Lehre von den Gemütsbewegungen in der allgemeinen Anthropologie der Renaissancezeit und die Rolle dieser Lehre in der Bearbeitung der gesammten inneren Erfahrung durch die Schulpsychologie.

§ 2. Bewußt und Unbewußt als Glieder einer unvollständigen, blos graduellen, Unterscheidung.

Die Grundanschauungen, welche der Seelenlehre jener Zeit eigen waren, lassen sich am besten durch eine Vergleichung mit denen unsrer populären Psychologie verstehen. Die universellste der Unterscheidungen, welche die letztere auf Grund der inneren Erfahrung und der Abstraktion besitzt, ist die von bewußt und unbewußt. Und im Bereiche des Bewußtseins selbst sind es die großen Unterscheidungen des Begehrens vom Vorstellen einerseits, vom blos passiven Fühlen andrerseits.

Alle diese drei Unterscheidungen waren in der Renaissance-Psychologie noch unvollständig vollzogen.

An Stelle der Unterscheidung von bewußt und unbewußt besaß die damalige Naturkunde die von organisch und unorganisch. Letztere hatte in dem Aristotelischen Begriffe einer vegetativen Seele, welcher damals noch geistiger Gemeinbesitz war, eine feste Basis; für den erstern dagegen besaß das gelehrte Denken nicht einmal ein gebräuchliches Wort. Zwar hatten Metaphysiker der Früh-Renaissance: Ficinus, Patritius, Cäsalpin, Zarabella als Vorläufer des Deskartes von der absoluten Verschiedenheit von denkendem Geist und ausgedehnter Materie gesprochen. Die Psychologie aber stand solchen tieferen Erwägungen fern: ein erst werdender Zweig der Physiologie, sozusagen noch im Schoße dieser ihrer Mutter lebend, blieb sie rein erfahrungsgemäß, und zwar in höherem Grade als die Physiologie selbst.

Man ersieht dies zu allererst schon aus der äußeren Form der Darstellung in den anthropologischen Lehrbüchern jener Zeit, welche zum größeren Teile von Ärzten, zum kleineren von medizinisch gebildeten Geistlichen und Professoren philosophischer Fächer verfaßt sind, und teils systematische Abrisse, teils Sammlungen von damals wichtigen Fragen der Anatomie und Physiologie bieten.

Ich will nur einige der berühmtesten dieser Lehrbücher anführen: Mathäus Dressers Buch über die Teile des menschlichen Körpers und die Vermögen der menschlichen Seele, Leipzig 1593; Otto Casmanns dickleibige „anthropologische Psychologie" die zu Hannover 1594 erschien; und die physische Anthropologie von Johann Sperling, Professor der Physik zu Wittenberg, daselbst 1647 gedruckt. Während die ältesten dieser Schriften gar nicht oder nur anhangsweise auf Fragen aus dem Gebiete der Seelentätigkeiten eingingen, das seinerzeit bekannte „Anthropologium" Magnus Hundts, Leipzig 1500, nur im letzten Kapitel, traten diese Fragen in der Folge mehr in den Vordergrund. Sie finden sich oft vereinzelt mitten unter Abhandlungen über Gegenstände, die wir rein physiologisch nennen. Eine irgendwie markierte Trennung findet nicht statt: Beides, das Somatische und Psychische, gehörte eben zusammen zur Lehre vom Menschen. Charakteristisch für diesen Umstand ist besonders der zweite Teil der „Psychologie" Casmanns, welcher den auch sonst sehr gebräuchlichen Titel „Werkstätte (fabrica) des menschlichen Körpers" führt, und eine peripatetische Physiologie des Menschen enthält, mit manchen, dem Interesse der Zeit entsprechend, eingeflochtenen Fragen, wie: ob die Rippe Adams schmerzlos extrahiert werden konnte, ob es wirkliche Verwandlungen von Menschen in Wölfe gebe u. s. w. In nächster Nachbarschaft mit verschiedenen Fragen über das Wesen und gegenseitige Verhältnis der Seelentätigkeiten finden sich daselbst Erörterungen wie die, ob beim Gebären nur eine Dehnung der Weichteile stattfinde oder ein gewisser doppelter Knorpel am Schambein dabei klaffe.

Weder in der äußeren Anordnung noch in der Behandlung zeigen jene Schriften eine andre als ungemeine beschränkte Existenz der begrifflichen Trennung des Organismus in Leib und Seele. Die Theologie sprach von einer solchen nur in Bezug auf den Menschen; die Profanwissenschaft aber, d. h. die nicht theologischen Werke der Geistlichen und Laien, kannte zwischen diesem und, wie sie sich gewöhnlich ausdrückt, den „übrigen" Tieren keinen andren Unterschied, als daß ersterer eine vom Körper trennbare, unsterbliche und vernünftige Seele besitze. Dieser letzteren ist auch in den anthropologischen Büchern meist ein sauberes, kleines Kapitel angewiesen, dessen Inhalt der Theologie entlehnt ist; das eigentliche Thema aber bildet stets die vegetative Seele: die Gesammtheit der physischen Lebenskräfte; sie waren es ja auch allein, von welchen der Arzt und der Mann der Erfahrung überhaupt zu erzählen wußte.

Der Vorgang des Thomas von Aquin, auch diese physische Lebenskraft zusammen mit der spirituellen Seele an der Unsterblichkeit

teilnehmen zu lassen war ohne jeden Einfluß auf die profane Seelenlehre geblieben. Überhaupt betrieben in der Zeit der Renaissance die Geistlichen, von welchen doch die größere Anzahl der speziell zur Seelenlehre gehörigen Schriften herrührte, ihre Wissenschaft durchaus selbständig, ohne sich irgendwie von den Glaubenssätzen beeinflussen zu lassen, welche in ihren eben andren Zwecken dienenden theologischen Lehr- und Erbauungs-Schriften selbstverständlich für sie maßgebend waren. Denn, um dies gleich vorauszuschicken, die sämmtlichen Gelehrten des 16. und des 17. Jahrhunderts, die uns hier begegnen werden, mit Ausnahme Weniger vielleicht, bei welchen es gerade nicht zu beweisen ist, bekannten sich als streng- und zweifellos-gläubige Christen. Wie jedes als geistiges Erlebnis wahrhaft vorhandene Bedürfnis sich selbst auch seine Erfüllung schafft, so waren jene Männer der Renaissance wirklich fähig, gute Gelehrte und gute Christen zugleich zu sein; und erst mit Deskartes, als bald das letztere Bedürfnis vor dem ersten, bald dieses vor jenem ganz einseitig überwog, mußte notwendig auch das Bewußtsein sich geltend machen, daß Vernunft und Glaube in einem Individuum nicht ohne beiderseitiges Schwanken neben einander bestehen können. Es ist die alte Erfahrung, daß man im geistigen Leben nur das kann, was man im höchsten Sinne, von innen heraus, will.

Am deutlichsten tritt jene unvollständige Unterscheidung schon in den gebräuchlichsten Ausdrücken der Lehrbücher hervor. Das häufigste Beispiel in der Lehre von den Gemütsbewegungen ist der Lehrsatz: der Affekt ist eine Bewegung des Willens oder des Herzens. So sagten auch die höchsten Autoritäten der Schule. Der Sitz der Affekte ist im Herzen oder (aut) Willen, schreibt schon Melanchthon in seiner später noch zu besprechenden Seelenlehre. Und ebenda lesen wir:

Es gibt zwei Bewegungen des Herzens: Puls und Affekt — der Tremor kommt nicht vom Herzen selbst, kann also nicht als dritte gelten.

Der Puls besteht in einem regelmäßigen Wechsel von Laxation und Restriktion des Herzens, wodurch sich dieses erweitert (dilatiert) und zusammenzieht (kontrahiert); diese Bewegung geht vom Herzen selbst aus, und es besitzt Fasern, welche sie regulieren.

Der Affekt besteht ebenfalls in einer Dilatation und Compression oder Constriktion des Herzens; doch werden diese Vorgänge vom Gehirn aus verursacht, durch Vermittlung der Nerven des sechsten Paares; — so wurde damals unser zehntes, der Vagus, bezeichnet. —

Ebenso finden wir in medizinischen Traktaten, wie in dem unten noch zu erwähnenden von Weisemann, die Tätigkeiten des Herzens eingeteilt erstens in die wärmebildende Kraft, zweitens in die irascible (affektive) Kraft.

Durch die ganze allgemeine Lehre von den Gemütsbewegungen, geht ferner eine Anschauung, die uns in allen Zweigen derselben, der Psychologie, Physiologie, und der Lehre von ihrem Ausdruck, als tiefwurzelnde Grundlage begegnen wird und die in der neuesten Zeit durch G. Schneiders Unter-

suchungen über den „tierischen Willen“ eine weittragende Erneuerung erfuhr. Es ist die Anschauung, daß die Erhaltung der Organismen überhaupt von zwei Bewegungen abhängig ist: der *expansiven*, centrifugalen, sich ausbreitenden, dem nützlichen Objekte sich nähernd; und der *kontraktiven*, zusammenziehenden, dem schädlichen Objekte ausweichend. Und diese beiden Richtungen der Bewegung, nach außen und innen, wurden nun ohne irgend ein Auseinanderhalten bei körperlichen wie bei geistigen Vorgängen konstatiert, was übrigens erst in der Lehre von den Lebensgeistern am schärfsten hervortreten wird.

Vives und viele Andre nach ihm sprechen unbefangen von der Fähigkeit der *Seele*, sich zu erweitern und zusammenzuziehen ebenso wie von der gleichen Eigenschaft des Zwerchfells, ohne dies als zwei verschiedene Erscheinungen zu behandeln.

Auch die Definitionen in den gewöhnlichen Lehrbüchern sind in diesem Sinne gefaßt; oft liest man z. B. „die Betrübnis ist eine Contraktion der Seele.“ Ja man konnte dort Komplikationen von Bezeichnungen rein seelischer Vorgänge mit solchen rein körperlicher begegnen, deren Inkonvenienz man heutzutage einem intelligenten Schulkinde begreiflich machen könnte. Nicht selten lesen wir z. B. die Definition: Hoffnung ist eine angenehme (suavis) Bewegung des Herzens, welche erregt wird, wenn das *Herz* einem zukünftigen Gute nachstrebt. s. Nachtrag.

Telesius, bei welchem allerdings mehr als bei allen Andren das Streben nach monistischer Auffassung hervortritt, führt als Grundsatz seiner Bewegungslehre an, das Ausdehnen sei der Seele angenehm, das Zusammenziehen unangenehm.

Es ist begreiflich, daß sich auf solcher Basis nicht jenes komplizierte Gebäude erheben konnte, welches später in der Frage nach dem *Verhältnis von Leib und Seele* erstanden ist. Die wissenschaftliche Richtung jener Zeit war sehr konkret; und sie besaß wenig Sinn für Verallgemeinerungen. Wir lesen in ihren Schriften niemals etwa von einem Einfluß der Vorstellungen auf Gemütsbewegungen, ebensowenig von einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele oder einer sonstigen ursächlichen Beziehung beider, sondern nur von einer erfahrungsgemäßen Verbindung zwischen Herz und Gehirn, die man anatomisch zu erklären suchte. Noch weniger tauchten Bezeichnungen auf wie die einer Identität beider Gebiete, da solche Dinge für jene Zeit sowohl jenseits der Erfahrung lagen, als auch durch die damalige Stufe der dialektischen Wort-Mosaik-Kunst noch nicht zu erreichen waren.

Melanchthon faßt als die nächste *Ursache* der Affekte die Materie des Herzens und der Nerven, als *fernere* die Vorstellungen.

Die wunderbare Übereinstimmung dieser beiden Ursachen sei durch die Sympathie zwischen Herz und Gehirn verursacht. „Ich kann keine andre Ursache dafür aufzeigen, als daß von der Natur ein solcher consensus und solche sympathia zwischen Gehirn und Herz eingerichtet ist.“

Magirus in seinem Commentare zu Melanchthons Seelenlehre fügt hinzu, die Sache werde erst begreiflich, wenn man — wie die meisten damaligen Anatomen — eine Einlagerung wenigstens eines Nervenendes in das Herz annehme. Als mitwirkende Ursachen der Affekte sind bei Melanchthon der Spiritus, d. i. die Lebensgeister, das Nervenfluidum angeführt und die humores, die Säfte: Blut, Galle u. s. w., welch letztere „mit einer wunderbaren sympathia sich nach den Affekten richten" (inserviunt). Weisemann sagt in seinem Traktate: Die Phantasie steht gewiß in großer Übereinstimmung mit dem Herzen, da das Herz sofort von den nämlichen Eindrücken (species) des Guten oder Üblen betroffen wird, wie die Phantasie. Und die gleiche rein erfahrungsgemäße Auffassung treffen wir in allen damaligen Schriften an, die von diesem Gegenstande handeln.

§ 3. Der Ausdruck dieser Grundanschauung in der Lehre von den Lebensgeistern (Spiritus) als Mittelglied zwischen Körperlichem und Geistigem.

Am klarsten spricht sich die angeführte Grundanschauung aus in der Lehre von den Lebensgeistern, den Spiritus (Plural), welche die Grundlage für die damalige Physiologie, besonders die der Gemütsbewegungen bildet.

Diese Lehre war der Folgezeit überliefert worden durch den griechischen Arzt Claudius Galenus aus Pergamum. Am Anfange des dritten christlichen Jahrhunderts war Galen zu Rom gestorben, und seit der Mitte desselben beherrschten seine Schriften ununterbrochen die ganze anthropologische Wissenschaft. Seine Autorität erstreckte sich auch über die Philosophen; war doch die Zahl seiner philosophischen Werke noch größer als die der medizinischen, und es befanden sich darunter Commentare zu Plato, Aristoteles, Theophrast, Chrysippus.

Galenus, wie überhaupt die Nachfolger der Hippokratischen Schule, unterschied verschiedene Arten von Spiritus. Er läßt die feinste Materie, das Pneuma, erst aus dem Spiritus vitalis bereiten und mit dem Blute nach dem Gehirn kommen. Doch ist von solchen Unterscheidungen in der Renaissance fast gar nicht mehr die Rede; man kennt nur mehr die eine Bezeichnung Spiritus.

In diesem Begriffe hatte sich eine Anschauung verkörpert, die zu dem ureigentümlichsten Besitz der Antike gehört: die Annahme eines stetigen Überganges des Existierenden (der Materie) vom Schweren, Dichten, Kalten und Trägen zum Leichten, Feineren, Warmen, Beweglichen, und die Fassung des Letzteren als Trägers des Bewußtseins — sofern sich eben Dinge, die einem andren Anschauungskreise angehören, mit unsren Worten wiedergeben lassen. Eine ausführliche Darstellung, die von den in der Renaissance gebräuchlichen Annahmen nicht abweicht, findet sich in der um 1650 erschienenen Anthropologie von Albert Kyper, Arzt und Professor zu Leyden, der als einer der tatkräftigsten

Verbreiter des klinischen Unterrichtes und Anhänger Harveys (s. u.) bekannt war, und diese Lehre auf Grund der größten medizinischen Autoritäten, wie Vesalius, Spigelius und Riolanus, bearbeitet hatte. Dort heißt es: Der Spiritus — diese Zusammenfassung gebrauchte man häufig — besteht hauptsächlich aus Feuer; es ist ein warmer, feiner, beweglicher Stoff, aus dem feinsten Blute erzeugt. Im Samen sind ebenfalls Lebensgeister, und zwar machen gerade diese ihn zeugungsfähig.

Andre Lehrbücher geben seine Entstehung ausführlicher und nähern sich fast vollständig dem späteren Satze des Deskartes, welcher sagte: Das Blut, welches das Herz vermittelst seiner Wärme durch die großen Arterien zum Gehirn sendet, wird dort in den feinsten Verzweigungen der Arterien genötigt, sich zu verdünnen zu der gleichsam destillierten Form des Spiritus. Doch waren es unter den Ärzten mehr die Jatrochemiker, welche an dem Spiritus als einer alkoholischen Substanz festhielten; die Jatrophysiker, denen sich später Harvey, der Entdecker des Blutumlaufs, hierin anschloß, verneinten die Existenz derselben überhaupt.

Man hebt den Ausdruck Spiritus nicht auf ein unverdientes Niveau, wenn man ihn in den damaligen medizinischen Werken mit unsren modernen Bezeichnungen Nervenkraft und Innervation übersetzt; denn mit Ausnahme der Verwandtschaft zu dem jenen Forschern noch unbekannten Gebiete der elektrischen und galvanischen Kräfte denken wir unter Innervation genau dasselbe wie jene unter dem Laufe der Spiritus. Wollte man sich überhaupt eine Vorstellung von der Fortleitung der Reize machen, so mußte man kleine Teilchen annehmen, die sich in den, damals von den Meisten für hohl gehaltenen, Nerven rasch fortbewegten.

Die Spiritus, heißt es in den Lehrbüchern, fließen vom Gehirn durch die Nerven nach den einzelnen Muskeln, wodurch sich diese kontrahieren und dadurch verkürzen: Beugung des Gelenkes, oder dilatieren und dadurch verlängern: Streckung.

„Das Gehirn befiehlt, der Nerv übermittelt den Befehl; der Muskel gehorcht", sagte die Physiologie von Laurentius, dem berühmten Leibarzte Heinrichs IV. Abgesehen von den Abwegen Einzelner, die durchaus ein völlig faßliches Bild von dem Vorgang der Innervation erlangen wollten, und eben dadurch märchenhaft und mystisch wurden, war die Spirituslehre so gut als sie gemäß dem allgemeinen Stande der Naturwissenschaft überhaupt sein konnte. Zunächst entsprach sie der inneren Erfahrung, daß ein Bewegungsimpuls zugleich auftritt mit der Fähigkeit, ihn auszuführen: daß eine Kraft in dem „innervierten" Körperteile fühlbar ist, oder überhaupt ein Agens, welches irgendwie auf Bewegung, Veränderung des Zustandes hindrängt. Ein Beispiel wie das des Arztes Sydenham über den clavus hystericus (nervösen Scheitelschmerz): „die Spiritus scheinen sich vom ganzen Körper nach der einen Stelle am Hinterhaupte zusammenzudrängen", ist für unsre heutige Anschauung unübersetzbar.

Für die rein theoretischen Controversen, welchen die Spiritus-lehre wie damals jede medizinische Frage, unterlag, ist bezeichnend eine Äußerung Gregor Horsts, des Älteren, des „deutschen Äskulap" (Werke Nürnberg 1660): Die Medici classici nehmen Spiritus und Lebenswärme für dasselbe; jedenfalls sind sie unzertrennlich verbunden, wenn auch zwei verschiedene Gegenstände.

Man findet einzelne auch für ihre eigene Zeit höchst rohe Wendungen des Spiritusbegriffs in den populären Schriften; so redet der Arzt Freytag (s. u.) von „Verfinsterungen der Herz- und Hirngeisterlein" als Ursache der Nervenkrankheiten. Selbst Galenisten sagten zuweilen, daß sich die Spiritus bei gewissen Anlässen mit dunklen Flüssigkeiten (Galle) mischten, und daher Schrecken und Grauen in dem Menschen entstehe. Manche populäre Bücher, besonders solche über die Temperamentenlehre verbreiteten auch abergläubische Meinungen, wie daß es die Lebensgeister der Greise erfrische, die Stätten wieder zu besuchen, wo sie einst jung und kräftig waren, und daß man es durch die Sympathie der Lebensgeister fühle, wenn es einem fernen Freunde schlimm ergehe.

Jene Vermischung von Bezeichnungen physischer und unbewußter mit solchen bewußter Akte blühte auf diesem Gebiete am meisten. In den zahllosen Abhandlungen über die Spiritus begegnen uns immer wieder die Anschauungen: In der Freude erweitert sich das Herz, wie um den Gegenstand in sich aufzunehmen; die Spiritus strömen nach außen, dem Gegenstande entgegen. Vor dem gehaßten Gegenstande zieht sich das Herz zusammen, und versammelt um sich den Spiritus von allen äußeren Teilen, da diese dem Gegenstand am nächsten sind; ebenso fliehen die Lebensgeister im Schrecken zu ihrer Quelle, dem, Herzen zurück. Im Zorn erfolgt zuerst die Bewegung der Spiritus wie im Schrecken, dann die des Kampfesmuts: auf den feindlichen Gegenstand loszustürzen. Wird das heftig Gewünschte versagt, heißt es in einer Dissertation, so wird man krank, oder noch kränker, „infolge der Indignation der Spiritus über das vereitelte Streben und der hiedurch bewirkten Dunkelheit und Schärfe der Säfte." Und wenn die Wirkung irgend einer Gemütsbewegung auf diese Weise ins Somatische übersetzt; z. B. das schwere Herz nach einem Verlust durch den Druck der Spiritus erklärt war, die sich unangehm berührt zu ihrer Quelle zurückziehen und dieselbe dichtgedrängt umlagern, so fuhr man überzeugend fort: wie sollte dann durch diesen Druck auf das Herz, nicht notwendig das Gefühl der Beklommenheit entstehen?! — Den Tod durch unerwartete Freuden-Botschaft, eine aus dem Altertum mehrfach überlieferte Thatsache, die in jedem dieser Traktate angeführt wird, erklärte man dadurch, daß die übergroße Freude die Spiritus alle nach den äußersten Teilen des Körpers treibt, wo sie zu sehr komprimiert werden und absterben.

Drastische Beispiele für die Gewohntheit der bezeichneten Anschauungsweise liefert auch Melanchthon. Dieser Gelehrte dachte, ganz im Geiste der Zeit, wie wir sehen werden, so exklusiv physiologisch, daß ihm

im Gegensatze zu dem sonstigen erstaunlichen Umfange seines wissenschaftlichen Arbeitens das Psychische in seiner specifischen Eigenheit verschlossenes Gebiet blieb. Selbst seine Gnadenlehre ist fast nicht mehr Physiologie, sondern Mechanik zu nennen, wenn er z. B. sagt: Wenn Teufel im Herzen sitzen, statt der göttlichen Spiritus, die den unsrigen beigemischt sein sollen, so zerstören diese durch ihren Hauch die Ordnung der Spiritus in Herz und Kopf, daß kein Urteil mehr stattfinden kann, und die Glieder sich zu den schauderndsten Thaten bewegen. Oder wenn er von Joseph und Potiphars Weib spricht: Gottes Wort bewegt den Sohn, der Sohn sendet den heiligen Geist, der heilige Geist bewegt den Willen und das Herz um der Versuchung zu widerstehen.

Wie seltsam derartige Anschauungen sich zuweilen gestalteten, wenn Akte des Bewußtseins dabei in's Spiel kamen, möge für viele andre Stellen eine aus dem „kurzen Traktat" Spinozas zeigen. Er spricht dort von der Wirkung des Weines, der die das Herz in der Traurigkeit zusammendrückenden Spiritus zerstreut. „Wenn dies die Seele gewahrt" fährt Spinoza in der altertümlichen Ausdrucksweise fort, die ihm nach dem Ausbau seiner metaphysischen Gedanken unmöglich wurde — so erfährt sie Erquickung."

§ 4. Die Bewährung dieser Grundanschauung in der Lehre von den verschiedenen Stufen des Willens als Stufen der Zweckmäßigkeit.

Eine Macht, welche gegen die Unterscheidung von bewußt und unbewußt wie gegen jede begriffliche Trennung auf diesem Gebiete wirkte, und auf die Einheit der Wissenschaft überhaupt hinarbeitete, war die Lehre von den verschiedenen Stufen (gradus), des Willens, welche von der Scholastik her noch die Schule beherrschte.

Als die erste Stufe des Begehrungsvermögens nannte man den appetitus naturalis, das unbewußte Streben, welches ohne Kenntnis (cognitio) das Nützliche, Naturgemäße sucht. Dieser Begriff hatte in seiner universellsten Fassung bereits zu den Besitztümern des antiken Denkens gehört, (s. § 11). Thomas von Aquino (1225—74), der große Systematiker der Scholastik bezeichnet als appetitus (oder amor) naturalis ebendas was wir Kraft nennen. Er sagt, wenn ein schwerer Gegenstand gegen die Erde falle, so geschehe dies durch eben jenes erkenntnislose Streben, welches auch in allen Kräften der Seele und den Vorgängen des Körpers tätig sei. Wir begegnen der gleichen Anschauung oft in der Renaissance, besonders von Melanchthon an. Der appetitus sagt Skaliger, ist bei verschiedenen Stufen der Dinge (entium) verschieden; denn ein andrer ist der des Magnets, sich mit dem Eisen zu vereinigen, ein andrer im Pferde zur Fortpflanzung (ad venerem), ein andrer im Menschen zur Glückseligkeit. Ebenso Casmann: der appetitus naturalis ist allen Wesen mitgegeben, z. B. dem Feuer das Streben

nach oben; der appetitus sensitivus: das sinnliche (d. i. als solches empfundene) Begehren, nur den Tieren und Menschen.

Die zweckmäßigen Organe und Bewegungen der Pflanzen, die sich mit Stacheln schützen, dem Lichte zukehren u. s. w. galten in der Psychologie als Bestätigung für das Dasein jenes natürlichen (unbewußten) Strebens, während im Beginne der Renaissance Metaphysiker wie Patritius sie durch eine wirkliche Beseelung des Alls, Caesalpinus den Trieb zum Nützlichen überhaupt durch das Wirken der guten Geister erklärt hatte.

Selbst über die untere Grenze der eigentlichen Gemütsbewegungen, welch letztere bereits der zweiten Stufe des Begehrens, dem sinnlichen, angehören, herrschte Zweifel. Die Beseeltheit der Pflanzen, welche immer wieder von Zeit zu Zeit behauptet, und auch von einigen Kirchenlehrern wie Nemesius (5. Jh.) nicht geleugnet worden war, nahm auch Skaliger an, indem er sich einzelne Bewegungen der Pflanzen nur durch das Gefühl derselben erklären konnte. Jedoch glaubte er, die Sympathie und Antipathie der Pflanzen nicht als eigentliche Affekte betrachten zu können, da sie nicht der Veränderung durch die Gewohnheit unterworfen seien.

Bei hervorragend naturwissenschaftlich gebildeten Ärzten vertiefte sich die Lehre von den Stufen des Wollens theoretisch. Zum Beispiel legt der berühmte Willis in seiner „Studie zur medizinischen Physik, über die Muskelbewegung" Amsterdam 1682 den vitalen Vorgängen einen „unbewußten appetitus" zugrunde, der vom Kleinhirn ausgeht, im Gegensatz zum bewußten (conscius) des Großhirns. Er unterscheidet von diesen beiden Bewegungsarten eine dritte Klasse, Reflexbewegungen, die von Bewußtsein begleitet, aber automatisch sind.

Willis nennt übrigens die Transmission der Bewegung durch die Nerven zu den Bewegungsorganen „instinctus", den Bewegungsimpuls selbst impetus motivus.

Glisson in seinem Traktate de naturae substantia energica London 1627, führt aus, die Irritabilität, die Fähigkeit durch Reize (irritationes) erregt zu werden, sei eine der Materie überhaupt in verschiedenen Abstufungen eigene Eigenschaft. Sie erscheine als „natürliche" in den einzelnen organischen Bestandteilen und Vorgängen des Körpers, als sensitive: Begehrung, und als animale: Bewegung. War doch schon seit dem Altertum hier und da als ziemlich selbstverständlich die Anschauung aufgetreten, daß das Gehirn an der allgemeinen Eigenschaft der Materie, Eindrücke zu empfangen und zu behalten, teilnehme; und daß die Wahrnehmungen der äußeren Objekte solche Eindrücke in ihm hinterließen. Doch hat erst die Kartesische Schule diesen Gedanken ausgearbeitet.

In der Lehre von den Stufen des Willens zeigt sich, wie die teleologische Darstellungsweise Galens, welcher die physiologische Funktion als Absicht der Natur voraussetzt, und das Anatomische dann in Rücksicht auf seine Zweckmäßigkeit hiefür erläutert, auch auf die allge-

meine Seelenlehre übergegangen war. Die Zweckmäßigkeit blieb dieselbe unbefangen aus der Erfahrung verallgemeinerte Tatsache, die sie für die antiken Realisten gewesen war, nur daß Jene die Weisheit der Natur, die Späteren die Weisheit des Urhebers (auctor) derselben dabei bewunderten. Daher ist der vornehmste Gesichtspunkt, von welchem die Renaissance die Gemütsbewegungen als Funktionen der zweiten Stufe des Begehrens betrachtete, der biologische; und die allgemeine Frage ist die nach dem Zweck: Welchen Wert haben die Gemütsbewegungen der höheren Organismen — nicht speziell die des Menschen — für ihre Erhaltung? In der umfassendsten Weise, ja mit einer gewissen Großartigkeit, hat, wie wir sehen werden, Telesius diese Grundfrage behandelt.

Dem Gedanken, daß bei den Tieren das Wahrnehmungsvermögen im Dienste des appetitus auftritt, hatte schon Aristoteles in seinem Buch über die Seele volle Deutlichkeit verliehen; besonders gehören einige einzelne Sätze hieher: Die hartäugigen (d. i. schwachsichtigen) Tiere unterscheiden nicht die verschiedenen Farben, sondern nur das Aussehn dessen was sie zu fürchten haben von dem was sie nicht zu fürchten haben; und: dem Löwen scheint die Stimme des Stieres angenehm zu sein; doch ist es blos die Annäherung eines Fraßes, die ihn erfreut. — Die mehr naturwissenschaftlichen psychologischen Arbeiten der Renaissance hielten diese Anschauung gleichfalls fest. Der appetitus sensitivus als die zweite Stufe des allgemeinen Strebens, hatte den Zweck jedes Geschöpf zu dem zu führen, was ihm nützt, und zwar durch das Gefühl (sensus) wie einige Wenige hinzusetzen. Das Begehrungsvermögen ist deshalb zu der den höheren Organismen verliehenen Wahrnehmung hinzugekommen, weil letztere allein das Geschöpf nicht antreiben würde, das Nützliche zu suchen und das Schädliche zu fliehen. Wenn es nichts fühlen würde, würde es auch nichts meiden, sagt Telesius. So sind die Affekte die vollziehenden Gewalten (exsecutores) der Erkenntnisse (notitiarum); die Erkenntnis bewegt nicht, wenn nicht im Herzen (d. h. im Centrum des Blutumlaufs), Begehren oder Widerstreben, Liebe oder Haß gefühlt wird. Für diesen Lehrsatz, daß Erkenntnis ohne Affekt nicht bewegt — notitia non movet — hatte übrigens seine unbequeme Evidenz die Folge, daß er nicht nur, wie wir sehen werden vielfach in der Schulpsychologie der Renaissance, sondern auch in der theoretischen und praktischen Jurisprudenz späterer Zeiten, konsequent ignoriert wurde.

Aber auch das Begehrungs-Vermögen wäre dem Tiere vergeblich gegeben, wenn nicht das der Bewegung (facultas locomotiva) als ausführendes Vermögen dazu käme. Dieses ist bei allen Geschöpfen doppelt; es befähigt sie dem entfernten Gute sich zu nähern, von dem zu nahen Übel sich zu entfernen. Zur Erhaltung endlich trägt auch das hinzugegebene Ausdrucksvermögen (fac. manifestativa) bei, im nötigen Falle um Hülfe zu bitten oder das Mißfallen über Hindernisse des Strebens zeigen zu können u. s. w., wohin besonders Weinen und Lachen und die Sprache gehören. Die letzten beiden Nebenvermögen, das der Bewegung und des

Ausdrucks, finden jedoch bei weitem nicht überall die gleiche systematische Einordnung wie die drei Hauptvermögen, das natürliche, sinnliche und vernünftige (s. u.) Begehren. Eine sehr klare Darstellung der ganzen Lehre findet sich bei Kyper.

§ 5. Die Gemütsbewegungen als spezieller Fall der allgemeinen Zweckmäßigkeit alles Organischen.

Die Betrachtung der Funktionen des sensitiven Begehrungsvermögens als im Dienste der Zweckmäßigkeit, der Erhaltung, stehend, geht wie erwähnt, zurück auf Aristoteles. Nach seiner, im modernen Sinne biologischen, Seelenlehre bestand die Lust in dem ungehinderten Verwirklichen einer in der Natur des Organismus angelegten Fähigkeit; Unlust in der Hemmung der naturgemäßen Betätigung eines Zustandes. Daher findet nach ihm jede Gattung lebender Wesen ihre eigentümliche Lust in der Betätigung der ihrer Constitution gemäßen Lebensweise; wozu beim Menschen das Denken und Nachahmen gehört.

Doch sah die Zweckmäßigkeitslehre die wesentliche Leistung der Natur für die Erhaltung der Geschöpfe darin, daß nicht nur die wirkliche Erfahrung des der Natur des Individuums Gemäßen (=Nützlichen) Lust, die des seiner Natur Widerstreitenden (=Schädlichen) Unlust erregen, sondern darin, daß schon die Wahrnehmung verschiedener Objekte je nach ihrer Tauglichkeit zur Erhaltung Begehren oder Widerstreben in den Geschöpfen veranlaßt.

Der Beherrscher der Natur schreibt z. B. Vives über diese zweite (sensitive) Stufe des appetitus, hat jedes Geschöpf mit dem Streben begabt, seine Existenz und sein Wohlsein zu erhalten, und gab jedem auch die Fähigkeit dazu, indem das Gute, d. i. das Nützliche eine anziehende, das Übel, d. i. das Schädliche eine abstoßende Wirkung auf das Geschöpf äußert; diese innere Thätigkeit ist es, die wir Affekt: Lust und Unlust nennen.

Diese Zweckmäßigkeit bildete nicht nur den allgemeinen Gesichtspunkt für die Lehre von den Gemütsbewegungen, sondern auch im Einzelnen finden wir diese Lehre in der Renaissance fast überall nach dieser Richtung hin ausgearbeitet. Es galt der Satz, daß die Stärke jedes Triebes und der seiner Befriedigung folgenden Lust seiner Wichtigkeit für die Erhaltung des Einzelnen und der Art angepaßt sei, und daß deshalb Nahrung und Fortpflanzung am heftigsten erstrebt würden. Besonders klar sind die damaligen Ansichten hierüber ausgesprochen in einem Traktat über die Vermögen und Tätigkeiten des Herzens von Dr. Simon Weisemann, Physikus zu Iglau, 1592 zu Görlitz gedruckt. Er wird dadurch wichtig, daß er, von einem praktischen Arzte zusammengestellt, gemäß der in jener Zeit herrschenden Art des akademischen Arbeitens, ganz sicher keine eigenen Ansichten des Verfassers, sondern nur Dinge enthalten kann, die dieser aus damals bekannten und anerkannten Schriften über die Seelenlehre entnommen hat.

Die Begegnung von Dingen die nützen können, führt Weisemann aus, veranlassen jedes Geschöpf, sich denselben zu nähern; auf Eindrücke des Schädlichen aber reagiert es verschieden, durch Furcht und Fliehen oder durch Zorn und Angriff.

Die Grundrichtung des Zornes sieht man bei den Tieren; sie geht dahin, Den abzuwehren, der ihnen bei der Nahrung oder Fortpflanzung hinderlich sein will, und überhaupt gegen Alles was schadet. Wir sind zornig über Alles was sich der Richtung unsres eigenen Affekts entgegenstellt, so z. B. besonders über gegen uns gezeigte Schadenfreude. Der Zorn ist das Streben, den Gegenstand, der uns offendiert, unschädlich zu machen, überhaupt ihm zu schaden, und besteht in einer Sammlung der Wärme um das Herz herum und Transmission dieser Wärme nach denjenigen Teilen, welche schaden und verletzen können.

Diese Transmission wird gehemmt durch die Furcht vor einer größeren Gefahr, und durch das Gefühl oder die Einsicht, daß der Versuch zum Schaden vergeblich sein würde. In letzterem Falle „vermeidet die Seele (anima) das Übel durch die Flucht", indem die Extremität sich zusammenzieht, und das Tier so verschiedene Teile seines Körpers von der Gefahr zurückzieht. Kann das betreffende Glied diese Lage nicht länger ertragen, so gerät es entweder in eine zwischen Strecken und Beugen wechselnde Bewegung, oder es tritt Zittern desselben ein. Wenn jedoch der Gegenstand der Gefahr als schwächer erscheint, so streckt sich gewöhnlich die Extremität aus und versucht durch Stoß gegen das Objekt dieses von sich zu entfernen.

Auch Vives forscht bei jedem einzelnen Affekt sorgsam nach dem Zwecke: Die Furcht ist nach ihm den Menschen zugeteilt (tributa) damit sie sich vor dem Schädlichen hüten; sie neigen sich in gegenseitigem Wohlwollen zu einander, um sich die Güter besser verschaffen, und den Gefahren besser ausweichen zu können.

Das Mitleid als eine gewisse Weichheit des Herzens, ist ihnen von Gott eingesetzt um sie zur wechselseitigen Hilfe anzutreiben. Das Gefühl der Scham endlich ist dem Menschen als eine treibende und hemmende Kraft mitgegeben; Kindern und Frauen dient es zur natürlichen Erziehung. Jedem Einzelnen, der in irgendwelcher socialen Vereinigung sein Leben zubringt, ist es notwendig, um sich die Andren in der für die Erhaltung seines Lebens dienlichen Gesinnung zu erhalten.

§ 6. Die unvollständige Unterscheidung von Vorstellen und Wollen.

Die erste der großen uns geläufigen Abstraktionen, welche die Renaissance nur unvollständig vollzogen hatte, war, wie ich oben zu zeigen versuchte, die von bewußt und unbewußt; die zweite ist eine etwas speziellere: die von Vorstellen und Wollen. Und zwar wird dies vollständig klar werden, wenn wir die Lehre von den Stufen des appetitus weiter verfolgen. Soweit wir sie bis jetzt kennen lernten, sehen wir,

daß in ihr die Schulpsychologie Hand in Hand ging mit dem naturphilosophischen und biologischen Interesse. Die organische Welt unterhalb des Menschen, besonders das Tierleben, war der christlichen Weltanschauung jener Zeit so gleichgültig, daß man sich eben beiläufig an die Ansichten der Alten hierüber anschloß, ohne zu fragen, inwieweit sie mit den dogmatischen Anforderungen vereinbar seien. Ging man dann zum Menschen über, einem Gegenstand, über welchen aus dem Anschauungskreise der Scholastik gewisse Meinungen von vorneherein feststanden, so war, soweit man noch im Banne jenes Kreises stand, ein großer Sprung aus der eingeschlagenen Bahn naturalistischer Unbefangenheit unvermeidlich. Im Allgemeinen allerdings hatte der in der Scholastik geltende Spruch bestiae aguntur, nos aguut: Die Tiere handeln wie sie müssen, die Menschen wie sie wollen, keine Bedeutung mehr in der Renaissance. Die letztere legte kein Gewicht mehr auf diesen Vorzug, und das „homo sum“ welches den Tenor aller ihrer *nicht* der Erbauung dienenden Moral und Seelenlehre bildet, war gleichbedeutend mit dem Gedanken: ich bin ein organisches Wesen, bei welchem die Triebe, welche sie *alle* haben, Gegenstand der eigenen Wahrnehmung geworden sind. Wenn wir jedoch auf die Bearbeitung der inneren Erfahrung durch die *Schule* näher eingehen, so steht es anders. Wir finden dort als die dritte und höchste, specifisch menschliche Stufe des Begehrens das *vernünftige Streben*: den appetitus rationalis oder voluntas, Wille.

Hier nun tritt in der Schulpsychologie der große Sprung ein. Der *menschliche* Wille, der nach bestimmten Zwecken und nach bestimmten formalen Gesetzen gebildet werden sollte, durfte doch nichtmehr als höhere Erscheinungsform einer blinden Naturkraft gelten. Selbst die ungeheuerste Confusion der Theorie war einem *solchen* Zustande derselben vorzuziehen. War demnach der Zugang zum menschlichen Willen von dieser, der *unteren* Seite der Stufenleiter her, gefährlich, so kam man zu ihm von *oben*, und faßte ihn als das zweite der in der *Vernunft* enthaltenen Seelenvermögen, und zwar als jenes Vermögen der Vernunft, (facultas logica), durch welches diese die Objekte, welche sie mit dem Intellekt apprehendiert und beurteilt hat, nach Maßgabe dieses Urteils entweder erstrebt oder flieht (prosequitur vel adversatur). Was also der Intellekt als gut erkennt, erstrebt der Wille.

Die intellektuelle Seele, schrieb z. B. *Hornejus* in seiner bekannten Ethik, strebt *durch* den Willen; dieser ist der appetitus der intellektuellen Seele. Der amor des appetitus sensitivus, hieß es, ist passio: ein Leiden, bei Menschen und Tieren; der amor des appetitus intellectivus, *des vernünftigen* Willens aber ist wahlfrei, electivus, nur beim Menschen. Dieses Verhältnis der höchsten vernünftigen *Willens*stufe zur theoretischen Vernunft tritt besonders klar hervor in dem Schul-Sprüchlein: Jeder will soweit, als er einsieht, wollen zu sollen.

Indes hatte die Durchführung der Theorie vom vernünftigen Wollen ihre großen Schwierigkeiten, indem das Interesse der Zeit doch

nun einmal in erster Linie auf die Betrachtung der Triebe ging, und bei der Ausarbeitung der Lehre immer wieder darauf hingewiesen wird, daß diese die tatsächlich waltenden Kräfte und Herrscher in dem inneren und äußeren Leben der Menschen sind. Hatte doch schon Thomas von Aquino gesagt, der Mensch erkenne nur durch die Abkühlung seiner Begierde ihre Unwürdigkeit; bei erneutem Reize verschwinde diese Erkenntnis rasch.

Auch sprechen Manche nachdrücklich für die Selbständigkeit des Begehrens im Menschen. Der berühmte Gregor Horst hob sehr richtig hervor, daß Mangel an Vernunft (ratio) die Gemütsbewegungen nicht ausschließe. Die Kinder, bemerkte er, geben schon alle Zeichen des Zornes, ehe sie ihre Vernunft gebrauchen können, was natürlich nicht aus der Beobachtung — denn zum Selbst-Sehen besaß auch die Renaissancezeit noch kein Talent — sondern aus dem Plato geschöpft war.

Unvergessen blieb auch des Hippokrates alter Erfahrungssatz, corde sapimus: ob wir vernünftig sind, hängt von unserem Herzschlag ab. Und Sprüche und Bemerkungen gleichen Sinnes hatten sich aus allen Perioden der Scholastik erhalten und wurden gerne citiert, um die doch nun einmal als Tatsache geltende Übermacht des Trieblebens zu illustrieren. Kurz: die Vernunft spielte in den betreffenden Paragraphen der Schulbücher oft genug blos die Rolle der gehänselten Polizei.

Hier konnte nur Eines helfen: man mußte dem Begriffe vernünftiger Wille, voluntas, alles nehmen, was mit dem des Begehrens, Strebens zusammenhing. So hatte dieser „Wille" der Schulpsychologie mit unsrem Begriff des Willens bald gar nichts mehr zu thun; voluntas ward blos kürzere Bezeichnung für den intellectus practicus, den auf's Handeln gerichteten Verstand, welcher mit dem appetitus rationalis, vernünftigen Begehren, gleichgesetzt wurde.

Eine Handhabe zu dieser Identificierung von Wollen und Erkennen fand sich in einer Stelle in der Seelenlehre des Aristoteles, wo Dieser, von dem übrigens der scholastischen Vermögenstheorie gerade entgegengesetzten Gedanken der Einheit alles psychischen und organischen Geschehens ausgehend, sagt: Erkennen und Wollen sei Eines, und werde nur durch die Vernunft (d. i. nur in der Theorie) unterschieden.

Trotzdem wird noch in vielen Disputationen die Frage erörtert, ob der intellectus practicus und der voluntas nicht doch etwas verschiedenes seien, was verneint zu werden pflegte auf Grundlage des Aristoteles und des Satzes: entia non sunt multiplicanda: man soll nicht ohne Not eine größere Zahl von Grundprinzipien annehmen. Der Intellekt, heißt es oftmals, unterscheidet sich nicht realiter vom Willen; dasselbe Prinzip heißt Wille, sofern es will, Intellekt sofern es erkennt. Wenn übrigens ebenda, wo voluntas gleichbedeutend gilt mit appetitus rationalis, von einem Streit zwischen Intellekt und Willen gehandelt wird, wie es sich in manchen Traktaten findet, so ist dies natürlich nur ein dialektisches Spiel. Man ignorierte vielfach die sonstige Bedeutung von

„Wollen" vollständig, und besonders eine Autorität der Schule, der wir noch begegnen werden, Skaliger, liebte es diese Bedeutung vollständig zu vergessen, indem er dem „Willen" die Fähigkeit zu begehren, überhaupt absprach. Eine Folge dieser ganzen Verwirrung war auch, daß man lange Disputationen darüber halten mußte, und sich solche in den meisten Lehrbüchern finden, in welchem Seelenteile denn Lust und Unlust sei; Manche sagen, es sei zweifelhaft, ob im Begehrungsvermögen oder im Willen, — und daß Skaliger nicht mehr begreift, wie etwas ältere Schriftsteller noch das Letztere annehmen konnten. Manche Psychologen erklärten die Meinung für unrichtig, daß die Affekte im Willen seien; denn im Willen und im Intellekt geschehe Nichts mit Begleitung von Veränderungen des Körpers. Auch entstünden ja viele Bewegungen der Seele gegen unsren Willen; wie könnten sie also im Willen sein? — Dieses Beispiel mag einen Begriff von dem gegenseitigen Nichtverstehen und den mit Worten geschlagenen Schlachten geben, zu welchen dieser doppelte Gebrauch des Wortes Wille Veranlassung gab, der in letzter Linie nur von dem Interesse hervorgerufen war, dem im Begriffe „Wille" für die Erziehung von Schülern und Untertanen gefährlichen Elemente die Spitze abzubrechen. Die Vernunft war eine Funktion der Schule und Polizei. Folglich mußte der Wille eine Funktion der Vernunft werden.

§ 7. Die Lehre vom Primat der Vernunft vor dem Willen als Folge dieser unvollständigen Unterscheidung.

In jenen Schriften, wo keine vollständige Identificierung von Wille und Erkenntnis galt, entwickelte sich die Lehre vom Primat des Erkennens vor dem Wollen oder mit andren Worten von der Abhängigkeit des Begehrens vom Vorstellungsleben, näher vom Intellekte. Diese Lehre, welche, wie wir sehen werden, nicht nur der Zweck sondern auch die Folge jener ganzen Theorie war, gründete sich auf den tausendfältig wiederholten antiken Lehrsatz: ignoti nulla cupido: Nach dem Unbekannten zielt keine Begierde. Die notitia: das Bild des Gegenstandes, das die Erfahrung gibt, muß vorhergehen. War es doch schon in der allgemein gebräuchlichen Definition des Affektes ausgedrückt, daß man nur an diese Art der Veranlassung dachte: Der Affekt ist eine Bewegung des Willens oder Herzens, die auf eine Vorstellung (cognitio) folgt, und den Gegenstand (derselben) anstrebt oder flieht (prosequens, fugiens).

Nun aber sollte das Vorstellungsvermögen nicht nur das Objekt dem Begehren zeigen, sondern auch sein Urteil darüber abgeben, entgegen der Ansicht, die schon Thomas ausgesprochen: Dem Willen erscheine etwas als übereinstimmend oder gegensätzlich, und daher entstehe jedes Urteil des Verstandes. Der Wille, sagte man nun, wie erwähnt, ist jenes Vermögen der vernünftigen Seele, durch welches der Mensch die vom Intellekt apprehendierten und beurteilten Dinge frei erwählt oder verwirft.

Wenn auch der Wille von dem Bilde eines Objektes, d. i. von einer Vorstellung, bewegt wird, kann er nach einem inneren (intrinseco) Prinzip wollen oder nicht wollen. Dieses Prinzip betonte besonders Skaliger, welcher sagte: Dieses „ich will wollen" sei ein Akt, welcher von seinem eigenen Grunde aus sich selbst bestimme. So begann die theologische Anschauung einer Ursachlosigkeit des menschlichen Willens wieder in der profanen Seelenlehre begünstigt zu werden.

Schon Luther warf seinerzeit gegen dieses Gespenst ein Tintenfaß. In seiner Schrift de servo arbitrio sagt er gegen Erasmus: Die Erfahrung zeigt, daß die Leute, die mit ihrem Affekt an etwas hängen, nicht davon zu bringen sind. Ich will euch gerne gewonnen geben, wenn ihr mir unter allen denen, die den freien Willen verteidigen, nur einen einzigen zeigen könnt, der so viel Kraft und Vermögen hat, daß er durch die Tugend seines freien Willens nur einen Pfennig verachte oder denselben entbehre, nur ein einzig schlimmes Wort oder verächtliche Miene ertrage. —

Es ist nicht genug, daß ihr saget: der freie Wille ist eine Kraft, eine Kraft, eine Kraft. Ihr müßt das Kind bei seinem Namen nennen, und fein deutsch heraussagen, was es für eine Kraft sei, was sie thue, was sie leide, und was ihr sonst widerfahre — aber hier seid ihr viel stummer als die Hunde.

Da an dieser Stelle in der damaligen Schulpsychologie alles Denken, d. i. die Verarbeitung von Wahrnehmungen, notwendig seine Grenze fand, und nur mehr Worte zur Stelle waren, so mußte man notwendig auch mit Worten weiterbauen. Wenn die Vernunft selbständig, und nur übernatürlichen Einflüssen zugänglich war, dann mußte es natürlich auffallen, daß sie in vielen Menschen so schlechten Gebrauch von ihrer Freiheit machte. Für die Anhänger der Lehre vom Primat der Vernunft handelte es sich also darum, die durch dieselbe entstehende Unklarheit zwischen Sein und Sein-Sollen auszugleichen. Man benutzte dazu seltsamer Weise den alten Gegensatz von Materie und Form: das Gute ist das „formale Objekt" des Wollens — ebenso wie das materiale Objekt der Erkenntnis eben die Gegenstände, das formale aber die Wahrheit ist.

Der Aristotelische Satz, daß alles nach dem Guten strebt, hatte sich bereits in der Scholastik mit einem Apparat von Worten umgeben, welcher die einfache Anschauung, die sich in ihm aussprach, hinlänglich verdunkelte, um mit Überzeugung nachgesprochen zu werden.

Schon bei Thomas hatte es das Wesen des Willens ausgemacht nur auf das Gute gehen zu können; in den Schulbüchern fand sich nun als beliebte Bekräftigung, daß auch der frevelhafteste Mensch, wenn ihm die Vernunft sage, daß etwas gut sei, notwendig darnach streben müsse. Denn es handle sich nur um die opinio, die Meinung über den Gegenstand, nicht ob er in Wirklichkeit gut oder schlecht sei. Der letztere Satz gehört ebenfalls zu dem eisernen Inventar der Lehrbücher. Um nun nicht im Hinblick auf die Erfahrung, daß das Verhalten des

Menschen nicht durch die Erkenntnis bestimmt ist, ein einfaches Nonsens zu sagen, benützte man zwei Worte, die sehr bequem waren, weil sie in derartigem Zusammenhange nichts bedeuten: ratio und modus. Es entstanden die scholastischen Sätze: das Gute ist der modus, unter welchem man das erkennt, was man dann demzufolge erstrebt, und ebenso: sub ratione des Schönen (=als Schönes) erkennen wir dasjenige Gute, welches wir demzufolge dann lieben.

Andrerseits machte die oben bezeichnete Confusion einen Begriff notwendig, welchem die Illegitimität seiner Abkunft an der Stirne geschrieben steht: den des intellektuellen Affekts.

Manche unterschieden solche nämlich von den sensitiven, welche mit Beteiligung des Körpers vor sich gehen. Bewunderung, Verachtung, Nacheifern, Entrüstung rechneten sie zu den intellektuellen, allerdings wie in einer Dissertation von Wegner (s. u.) hinzugesetzt ist, nur bei solchen Menschen, welche diese vier Dinge mit dem Intellekt allein machen können. Besonders in der bekannten Moralphilosophie von Heider spielten diese intellektuellen Affekte, die nicht von den Sinnen abhängen sollen, später eine Rolle.

Zu dem Kreise dieser Anschauungen, der Annahme von Gedanken, die aus der Vernunft entspringen, die sich aber im Handeln des Menschen als wirkende Kräfte zeigen, gehört auch der in der Profanwissenschaft der Renaissancezeit weniger bekannte scholastische Begriff des Synteresis. Unter dieser verstand man den Habitus der praktischen Prinzipien, welcher uns von Natur zukommt. Aus diesem Stammbesitz konnte der „praktische Verstand" auf dem Wege des diskursiven Denkens weitere Grundsätze ableiten. Unter dieser auf theologischem Gebiete immerhin noch sehr annehmbaren Form wurde, wie man sieht, jenes dunkle Papier, auf welchem die zwei Worte „praktische Vernunft" neben einander geschrieben stehen, und dessen erster Ursprung in der platonischen Ideenlehre liegt, schon in der Scholastik gegründet — ein Papier, von welchem seit Kant so viele große und kleine, solide und unsolide Geisteskapitalisten die Coupons abschneiden sollten.

Daß dieser Begriff einer praktischen Vernunft auch unter späteren und nicht blos theologisch gebildeten Gelehrten entstehen und in Curs kommen konnte, läßt sich nur durch die Erwägung begreifen, daß es einem dialektisch gebildeten Manne nicht schwer fällt, seine verschiedensten Neigungen in die Formen von logischen Sätzen zu kleiden, und daß nachmals bei der zunehmenden Vernachlässigung des affektiven Lebens durch die Seelenlehre die Funktionen des Verstandes stets als das Wichtigste und Primäre angesehen wurden, so daß man alles was im psychischen Leben Wert haben sollte, dem Intellekt zuzuschreiben liebte. Und endlich ist es ja wahr, daß bei Dingen, wo kein Impuls entscheidet, auf den durch lebenslanges Studieren verfeinerten Geist auch abstrakte Überlegungen ohne Anregungen von Lust und Unlust eine gewisse Geltung erlangen können, vorzüglich auf dem Gebiete juridischer Begriffe, — so

daß, wenn man in solchen Lehrbüchern Späterer das Wort Mensch jedesmal durchstreicht und an seine Stelle die Worte älterer deutscher Gelehrter setzt, die Sache nicht mehr so vollkommen absurd ist, als sie Dem, der von der Aristotelischen oder der modernen Seelenlehre ausgeht, auf den ersten Anblick sich darstellen mag.

§ 8. Die unvollständige Unterscheidung vom Fühlen und Wollen.

Wir sind nun im Stande, einen Überblick über die ganze Einteilung der Seele in Vermögen zu gewinnen. Die der vegetativen Seele waren Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung; der sensitiven: Vorstellung, Begehren, Bewegung; der intellektuellen: Verstand, Wille, praktische Vernunft (exsecutiva rationalis u. s. w.) Häufig wurden aber anstatt dieser drei Triaden blos fünf Vermögen angenommen: das vegetative, welches der ersten Triade entsprach, ferner das sensitive, welches der Wahrnehmung und Dem entsprach, was wir überhaupt Empfindung nennen, ferner das Begehrungs-, Bewegungs- und Verstandes-Vermögen. Indes wird auch diese Einteilung vielfach von jener in drei Teile: die vegetative, sensible und vernünftige Seele abgelöst. Die dialektische Vollendung und an Scharfsinn alles Vorhergegangene überbietende Ausbildung dieser scholastischen Vermögenslehre liegt übrigens in einem Buche unsrer Tage vor: dem ersten und einzigen Bande der Psychologie Brentanos. Die klareren Denker jener Zeit nehmen, wie schon Aristoteles, die Vermögen als „nichts reell von der Seele Verschiedenes" wie man meist sagte, sondern nur als methodisches Mittel, die Tatsachen in verständliche Worte kleiden zu können. Ein weiteres solches Mittel, welches Plato und Aristoteles zuweilen trefflich benützt hatten, die veranschaulichende Analogie zwischen den Kräfteverhältnissen der menschlichen Seelenvermögen und denen der Stände im Staate, blieb bei dem geringen Sinne, den die Renaissance für staatswissenschaftliche Dinge zeigte, unbenützt.

Es mag überraschend erscheinen, daß Unterscheidungen in der inneren Erfahrung, die uns so selbstverständlich erscheinen wie die von bewußt und unbewußt, Vorstellen und Wollen, überhaupt eine Geschichte ihrer Entwicklung und Geltung haben sollen. Doch schließt sich noch eine dritte unvollständige Abstraktion daran, die von Gefühl und Willen. Dieser Jedem unmittelbar bewußte Unterschied von blos passiven Affektzuständen, und aktiven, die sich unmittelbar nach außen wenden, hatte Plato in die wissenschaftliche Sprache eingeführt, indem er zwei von vorneherein eine Konfundierung beider nahelegende Bezeichnungen von Begierde und Zorn hergenommen, und die erste Art epithymeticos die zweite thymoeides genannt hatte. Die Scholastik folgte ihm, indem sie Beide als Teile des sinnlichen Strebens (appetitus sensitivus) faßte, und den ersten, passiven Teil als concupiscibilis, den zweiten aktiven, irascibilis übersetzte. In der Tat kannte auch die Renaissance blos ein

Wollen mit dieser Unterabteilung, nicht aber das was wir als Fühlen bezeichnen. Melanchthon zwar sagt in seinem Lehrbuch: der Affekt ist eine Bewegung des Herzens, welche auf eine Vorstellung der Seele folgt, durch welche das Herz sich erweitert oder zusammenzieht mit dem Gefühle der Lust oder des Schmerzes, cum sensu delectationis vel doloris; und auch Telesius spricht wie wir oben sahen, einmal vom sensus. Doch fehlt jener Zusatz fast in allen den nachfolgenden Schriften über die Affekte. Schon Johann Magirus in seinem Commentar zu Melanchthons Buch über die Seele (1603) weiß vom Gefühle nichts mehr. Er sagt: Andre Stufen des Wollens (appetitus) gehen nicht durch Berührung vor sich, wie Lust und Schmerz am Körper des Nerven selbst, sondern folgen auf Vorstellungen (cogitationes). Schon Augustinus hatte im „Gottesstaat" gesagt, daß die Seele teils aus dem Körper (ex carne) so afficiert werde, daß sie wünscht, fürchtet, Lust und Unlust empfindet, teils auch aus sich selbst (d. i. durch Vorstellungen). Wille sei in allen Diesem.

Die platonische Einteilung des sinnlichen Begehrens war eine von denjenigen Schuldistinktionen, die so recht geeignet waren, Jahrhunderte lang von den Lehrern demonstriert und von den Schülern auswendig gelernt zu werden, ohne daß die Unterscheidung Jemandem plastisch wurde. Überdies war sie mit moralischen Begriffen vermengt: das concupiscible Vermögen war unedler, das irascible edler. Ihr Unterschied war ferner dahin präzisiert, daß das Objekt des ersten das bonum simpliciter sei, d. h. das Gute, lediglich nach der Empfindung betrachtet, die es unmittelbar im wahrnehmenden Subjekte verursacht; das Objekt des zweiten das aber das bonum arduum, das „schwierige Gute", d. h. die affektive Erwägung der Möglichkeit, das durch das gute Objekt erregte angenehme Gefühl durch den Besitz desselben zu erhöhen, oder andrerseits das durch ein schlechtes schädliches Objekt erregte unangenehme Gefühl durch Entfernung von dem Objekte los zu werden.

Man sagte daher: der Geist betrachtet (cognoscit, considère) das Gute vel simplex, vel ad nos, d. h. entweder das Gute als Solches abgesehen von der Möglichkeit die Hindernisse des Erlangens zu beseitigen oder in Bezug auf uns, d. h. er betrachtet gerade diese Möglichkeit.

Damals kannte man nur zwei Arten des „Guten" und „Schlechten", in der profanen Wissenschaft das Nützliche und Schädliche d. h. Lust und Schmerz Bringende im weitesten Sinne, in der Theologie das, worauf Gott Lust als Lohn oder Schmerz als Strafe folgen läßt. Aus jenem bonum simpliciter aber, dem Guten als solchen entwickelte sich zunächst, besonders bei den französischen Platonikern im Anschluß an Platons Idee die Construktion eines Guten schlechthin ohne Beziehung auf Lust und Schmerz. Daß die Anthropologie der Renaissance hievon nichts wußte, liegt darin, daß der Sinn für Gruppierungen von Worten in dieser Zeit viel von seiner Selbständigkeit verloren hatte, und, mit geringer Flugkraft begabt, sich nur auf den Boden des Denkens d. i. der

verallgemeinerten Wahrnehmung zu stützen strebte. Später hat sich die Flugkraft jener Worte „gut und schlecht an sich" enorm entwickelt, so daß man zu vergessen schien, daß „gut und schlecht" nicht anders als in Beziehung auf irgend ein empfindendes Wesen zu denken seien. In unsren Tagen hat deshalb Herrmann Lotze einmal fast schüchtern gefragt, was denn eigentlich ein Zahnschmerz sei, den Niemand habe, und wurde damit der Gewohnheit untreu, die philosophischen Grundgedanken nur bis zur Mitte durchzudenken, die Johann Eduard Erdmann in seinem Grundriß so liebenswürdig als „keusche Zurückhaltung" bezeichnet hat. Doch kehren wir von diesem trotz dieser Schwäche so edlen und unvergeßlichen modernen Platoniker zu denen der Renaissance zurück. Sie lokalisierten, ihren griechischen Vorgängern gemäß, meist das vernünftige, edlere Begehren im Herzen, das unedle in der Leber, mit Anwendung des „aprioriſchen" spekulativen Verfahrens, welches am besten durch jenes Kind charakterisiert wird, das im Stalle eine Kuh melken sah und ausrief: „Jetzt weiß ich's: die Kühe geben die Milch und die Ochsen den Kaffee."

Peregrinus wandte gegen jene Lokalisierung ein, man könne zwar eine Ermüdung des Herzens nach großen Affekten konstatieren, niemals aber eine solche der Leber. Meist wurde im Anschluß an Galen auch der Unterschied angeführt, daß das irascible Vermögen mehr dem im Gehirne wohnenden vernünftigen Seelenteile folge, jedoch, wie Manche mit Galen hinzusetzen: nur wenn die Seele nicht durch eine Gemütsbewegung zerrüttet, perturbiert, ist.

Was den Begriff des Affektes selbst anbelangt, so hat hier niemals eine Unterscheidung allgemein gegolten; die Bedeutung von affectus war im Allgemeinen ebenso umfassend, wie die unsrer „Gemütsbewegung." Allerdings fehlte es nicht an Vorschlägen zu praeziserem Ausdruck: Einige wollten mit Affekt nur diejenigen Emotionen bezeichnen, welche auf bloße Vorstellungen, nicht auf Wahrnehmungen, folgten; Andre wollten mit passiones die Bewegungen des niederen (sinnlichen) Begehrungsvermögens, mit affectus im strengen Sinn nur die Bewegungen des Willens bezeichnen, die durch seine eigene Selbstbestimmung in ihm hervorgerufen sein sollten.

Als Erregungen des concupisciblen Vermögens zählte man gewöhnlich auf: Liebe, Haß, Lust und Schmerz, Begierde; als die des irascibeln: Hoffnung, Furcht, Wut, Zorn, Verzweiflung, wodurch der Sinn der Einteilung, immerhin verständlicher wurde. Dieselbe wurde jedoch von den Aristotelikern, wie Vives und fast allen Andren, die in der Seelenlehre damals etwas geleistet haben, unbeachtet gelassen. Sie teilten die Gemütsvorgänge, wie die Bewegungen der höheren Organismen überhaupt, in attraktive und repulsive. Als Grundaffekte galten demgemäß Liebe und Haß; die übrigen entstehen aus diesen: Freude durch Gegenwart des Gutes, Begierde, Hoffnung und Sehnsucht durch seine Abwesenheit; Betrübnis und Zorn durch die Gegenwart des Übels, Furcht durch

seine Voraussicht — ferner Mitleid mit fremdem Unglück, Neid über fremdes Glück. Endlich behandelte man noch die Eifersucht als Spezies des letzteren, die Scham als eine Art der Furcht, die Verzweiflung als das Endglied des aus Furcht und Hoffnung resultierenden Zustandes, wenn letztere völlig geschwunden ist. Merkwürdigerweise haben sich zwei weitere Bezeichnungen in der deutschen Sprache nicht erhalten, von denen die erste damals in jeder einschlägigen Schrift, die zweite doch in mancher ihre Stelle fand. Es ist die audacia, das freudige Gefühl der Kraft, welches der Eindruck eines schädliches Objektes erregt und zur Besiegung desselben antreibt, und die segnities, oder pigritia die der Furcht verwandte Unlust, welche von irgend einer Tätigkeit abhält — also etwa Trägheit, aber in weiterem Sinne, und affektiv gefaßt, — Gemütsbewegungen, welche doch, die erstere beim Deutschen, die letztere bei allen Menschen, eine entscheidende Rolle spielen. Mitten unter den Affekten wurden auch, getreu dem oben erwähnten ersten Charakteristikum der Renaissance-Psychologie, Lachen und Weinen behandelt, und außerdem verschiedene der Personal-Geschichte des Altertums entnommene Nebenarten jener Affekte, wie z. B. der panische Schrecken, bei welchem man ohne Perception einer Gefahr, deshalb fliehe, weil man den Andren fliehen sehe, im Glauben, Dieser wüßte, warum er flieht.

Vom Ende des 15. bis ins 17. Jahrhundert hinein erschienen im ganzen Verbreitungsgebiete dieser Litteratur besonders viele Traktate über einzelne Affekte, Tugenden und Laster, auch über Tugend und Laster im Allgemeinen, über die Beständigkeit, zum Trost im Unglücke; über die Eitelkeit der Ehre, Mäßigkeit, Tapferkeit, Zorn. Besonders berühmt unter diesen Traktaten war der von Lipsius, dem Erneuerer des Stoicismus, über die Standhaftigkeit (de constantia; 1584). Sie sind meist durchaus paränetischer Natur, und dem Vorhandenen: Griechen, Kirchenväter, Petrarka, nachgearbeitet, ohne ein andres psychologisches Interesse als das, welches die meist zahlreich angebrachten Anekdoten aus dem Altertume bieten. Was die Laster betrifft, so erschienen die gegen dieselben gerichteten Traktätchen häufig unter der Bezeichnung „Teufel" z. B. Spiel-, Sauf-, Hochmuts-Teufel; solche waren besonders in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts beliebt. Das Wort Teufel ist hier übrigens nicht blos symbolisch zu fassen. Es bildete sich, vielleicht durch diese Bücher verstärkt, in der Volksreligion die Anschauung aus, daß jeder böse Antrieb wirklich durch seinen eigenen kleinen Teufel vertreten sei, und als die Moral von argen Historien liest man noch am Ende des 18. Jahrhunderts in populären Büchern z. B.: Dies beweist, daß der Brudermordsteufel immer noch ausgelassen (d. i. aus der Hölle gelassen) ist.

§ 9. Die Physiologie der Gemütsbewegungen.

Gemäß der die Profanwissenschaft der Renaissance beherrschenden Anschauung der Einheit von Geist und Körper war bereits in der oben

dargestellten psychologischen Lehre von den Affekten ein Teil von der Physiologie derselben eingeschlossen. Es ist charakteristisch für die Behandlung dieser Lehre im 16. Jahrhundert, daß man hier jeden psychischen Vorgang auf dem materiellsten Wege erklären zu müssen glaubte, wenngleich die in der Scholastik von Zeit zu Zeit wieder aufgetauchten Versuche, auch den einzelnen Vermögen des Denkens körperliche Organe zuzuweisen, kaum über die Schwelle des Jahrhunderts kamen. Schon die Kirchenväter als Platoniker waren dem Lokalisieren günstig gewesen: Der syrische Bischof Nemesius, in seinem Buch über die Natur des Menschen, das Antwerpen 1565 wieder griechisch-lateinisch gedruckt wurde, läßt im vordersten Hirnventrikel die Einbildungskraft wohnen, im mittleren den Verstand, im hinteren das Gedächtnis. Störungen des ersten Vermögens können nach seiner Lehre für sich bestehen; solche des Verstandes aber stören auch stets die beiden andren. Ebenso geben die allerdings schon für jene Zeit rohen Zeichnungen in dem erwähnten Buche Hundts (1500) eine schematische Anatomie des Kopfes, worin die drei Hirnhöhlen, von der rechten Seite der Figur aus gezählt nach einander mit intellectus nebst sensus communis, facultas logitativa und memorativa bezeichnet sind. Man wird sich über solche Willkürlichkeiten, die das Gegenteil von exakt sind, nicht wundern, wenn man sich erinnert, daß noch Melanchthon in seiner Physiologie den damals so bekannten Spruch abschrieb, aus dem rechten testiculo entstünden die Knaben, aus dem linken die Mädchen, und wenn man in vielen anthropologischen Lehrbüchern jener Zeit noch dem Streite um die Existenz des weiblichen Hymens begegnet, der bereits seit den negativen Aussprüchen Avicennas währte, (welcher im 17. Jahrhundert blühte), und den Männer wie Laurentius, Fernelius, Vesalius, Spigelius und viele Andre geführt haben. Fallopius schrieb noch: Viele lachen darüber, aber es ist eine Tatsache, daß es existiert.

In Bezug auf die Physiologie der Gemütsbewegungen war man im 16. Jahrhundert noch nicht wesentlich über das hinausgekommen, was sich hierüber in den Aristotelischen Schriften über die Bewegungen und über die Teile der Tiere findet.

In erster Linie richtete man sein Augenmerk auf die Veränderungen im Blutumlauf, welche gewisse Vorstellungen im Menschen hervorbringen. Schon Galen hatte in seiner ausgearbeiteten Lehre vom Pulse auch die affektiven Veränderungen desselben ausführlich behandelt, und diese letzteren fanden sich fast in allen Traktaten behandelt, welche die Affekte zum Gegenstand hatten. Man unterschied im Allgemeinen Schnelligkeit und Langsamkeit, Straffheit und Weichheit, Breite und Enge der Pulswelle.

Diese Verbindung zwischen Wahrnehmung und Affekt oder Gehirn und Herz fand jedoch erst eine nähere Erklärung durch den 1574 als Professor in Rom verstorbenen Eustachius, der zuerst das derselben dienende sechste Nervenpaar — unsren Vagus — beschrieb und dessen

Verbindung mit dem Interkostalnerven klarlegte, welcher als ein Zweig dieses Paares galt.

Doch gingen die Lehrbücher selten über eine aproximative Pulslehre hinaus; erst im 17. Jahrhundert findet sich die Lehre von den Capillargefäßen dabei mitentwickelt. Die Bläße erklärte man dadurch, daß das im Gesichte vorhandene Blut von den Venen aufgesaugt werde; wenn infolge der Contraktion der Arterien-Capillaren kein andres nachfolgte, entstehe Blutleere. Wenn aber die Capillargefäße der Venen sich kontrahierten, so entstehe Blutfülle im Gesicht. Fernere Komplikationen, die man jedoch nicht genauer praezisiert findet, sollten dadurch entstehen, daß die Venen und Arterien sich gegen das Centrum oder gegen die Peripherie hin zusammenziehen können.

Den größten Raum in der Physiologie der Gemütsbewegungen nahm die Lehre von den Bewegungen der Spiritus ein, deren Beziehung zur Blutbewegung äußerst verschieden, in den meisten Büchern vollständig unklar, gefaßt wurde. „Dem laborierenden Teile, zum Beispiel in der audacia den kampfbereiten Armen, schickt das Herz Blut und Spiritus zu Hilfe" ist die oft wiederkehrende Ausdrucksweise. Gerade in der Spirituslehre stand übrigens die Sicherheit, mit welcher die physiologische Erklärung auftrat, im umgekehrten Verhältnis zur Exaktheit. Besonders bezeichnend ist eine Ansicht, die auch Wegner in der besprochenen Dissertation äußert: Die Weiber haben die Milchdrüsen auf der Brust, damit die Kinder mit der Milch und mit den Spiritus, die direkt aus dem Herzen kommen, auch die wechselseitige Liebe schöpfen und sich stets daran erinnern. Denn bei den Tieren, welche die Euter am Bauche haben, entschwindet das Gedächtnis an die Ernährung schnell; und auch die Muttertiere vergessen bald ihre Jungen.

Was die spezielle Physiologie der Gemütsbewegungen anbelangt, so findet sie sich am vollständigsten und besten wieder bei Vives. Die Liebe, schreibt Vives, in seiner Seelenlehre ist ein warmer Affekt, und entsteht daher leicht in warmen Konstitutionen. Doch legen solche Menschen auch die Liebe bald ab, indem sie leicht beleidigt sind, oder ihre Neigungen vergessen und wechseln. Die gemäßigten, kälteren Konstitutionen sind nicht so rasch empfänglich für die Liebe, und in derselben lässiger; wenn sie aber einmal ganz von ihr eingenommen sind, lieben sie wärmer und treuer. Die Stirne des Liebenden ist geglättet, er ist geneigt zu Sprüngen, unartikulierten Tönen, Schmeichelei. Die Brust hat Mühe, das Herz in sich verschlossen zu halten; man macht lebhafte Bewegungen, und verliert zuweilen den Verstand. Einfache Freude, wie mit der Liebe verbunden zu sein pflegt, ist gesund, und macht eine gute Farbe.

Im Zorn schied sich nach der gebräuchlichen Überlieferung die „gelbe" Galle aus und mischte sich mit dem Blut, während in der Betrübnis die „schwarze" ihre Rolle spielte. Vives schreibt über den Zorn: Um das Herz wird man sehr warm, und dieses schlägt heftig;

jedoch so lange die Hitze nicht zum Gehirn steigt, bleibt man bewußt, ebenso wie Manche bei vielem Trinken. Die Warmblütigen entbrennen sehr rasch im Zorn; und Manche zeigen dabei einen tierähnlichen Ausdruck der Züge. Manche werden im Zorn bleich, indem das Blut sich nach dem Herzen zurückzieht; diese sind mutiger, die Errötenden gelten für feige. Geneigt zum Zorn sind die Gelehrten, weil das Blut bei ihnen viel zum Kopfe steigt, und die Wassertrinker.

Der Haß wird nach Vives tiefer durch Einflüsse erkältender Art, heftiger durch erwärmende. So beeinflussen ihn Krankheit, Hunger, die Qual der Schande.

Die Furcht zieht das Herz zusammen, und schwächt seine Kraft; daher Blässe, Kälte, Zittern und Sprachlosigkeit eintritt, die Haare sträuben sich durch die Zusammenziehung der Kopfhaut. Von Furcht und Angst hieß es in den Traktaten, sie verursachten Atmungsbeschwerden, häufige Seufzer, Cardialgia oder Praekordialenge, Herzklopfen, endlich Inkontinenz der Ausscheidungen. Zur Zeit der Contagion sei die Furcht unheilvoll. Verrückte oder Fatalisten, welche der Furcht nicht zugänglich seien, würden nicht leicht angesteckt.

Über die Sehnsucht und Traurigkeit schreibt Vives: Wenn man den Gegenstand der Liebe entbehrt, so erfolgt ein Zustand von Trauer: Leere von Blut in den äußeren Körperteilen, Anhäufung desselben im Innern und daher Pressung des Atems, welche man mit großer Anstrengung durch Seufzer zu erleichtern trachtet, besonders beim Anblick des Gegenstandes oder Erinnerung an denselben; ferner Tränen, indem das Blut gegen die Augen getrieben und dort die feineren Teile desselben „destilliert" werden. Man hält starr an dem Gegenstande fest, ebenso mit den Gedanken wie mit den Blicken. Solche, die durch Liebe von Sinnen sind, müssen Alles mögliche aufsuchen um sich zu zerstreuen, bis die Seele endlich in der Zuwendung zu einem andren Gegenstande sich befestigt. Vives rät ihnen überdies noch Purgieren und Aderlaß. Durch Traurigkeit wird der Körper ausgetrocknet, das Herz zusammengezogen. Es ist eine trockenkalte Affektion. Im Norden daher, in düsterer Winterszeit, bei Nebel ist sie stärker; Bewegung und Licht, angenehmer Anblick und Musik, heitere Landschaften mildern sie.

Die Ärzte heben hervor, daß durch die Traurigkeit eine Erschlaffung der ganzen Ökonomie des Körpers eintrete, ohne daß diese jedoch durch vermehrtes Nahrungsbedürfnis ausgeglichen würde; eher hat man Verlangen nach Getränk und Schlaf. Das Fleisch schwindet. Auch die peristaltische Bewegung der Gedärme ist geschwächt, so daß die Exkremente mit geringerer Kraft fortgedrängt werden.

Der Neid war bekannt als nachteilig für den Körper durch die vermehrte Absonderung böser Säfte und Verschlechterung von Nahrung im Schlaf; er mache blaß, bleifarbig, mager, tiefblickend.

Der 1636 verstorbene Arzt Sanktorius, Professor zu Padua und Venedig, einer der Bekämpfer des Aderlasses, strebte die Physiologie der Gemütsbewegungen durch Beobachtungen über die Transpiration zu bereichern, wonach im Allgemeinen die sthenischen Affekte fördernd, die asthenischen hemmend auf dieselbe wirkten. Die Förderung derselben durch leichtverdauliche Nahrungsmittel ist von heitrer Stimmung begleitet, die Hemmung durch schwerverdauliche von düsterer. Sanktorius rät, öfter mit den Affekten zu wechseln, um keine der entsprechenden körperlichen Zustände in's Chronische ausarten zu lassen.

Von der Therapie der Gemütsbewegungen handelt besonders eine Schrift des Arztes Luisini, in drei Teilen, unter dem Titel über die Beilegung der Affekte (de compescendis), 1561 erschienen. Luisini steht durchaus auf der Grundlage Galenischer Ansichten, die er besonders aus dessen Schrift vom gleichen (mutuum) Temperamente schöpft; Galen, führt er aus, war eben durchaus Mediziner; ein solcher kommt vom Studium der Mineralien und der Pflanzen zu dem des Körpers; er hat sich gewohnt nur den Sinnen zu vertrauen: sagt doch Galen selbst, er habe niemals etwas geglaubt, was man nicht durch das Experiment untersuchen könne: „unsre Erfahrung besteht aus der Beobachtung dessen was wir gesehen haben, und der Erinnerung daran."

Luisinis eigene Überzeugung geht dahin, daß man, um als praktischer Arzt tätig sein, und seine eigene Tätigkeit verstehen zu können, seinem großen Fachgenossen Recht geben müsse; als Christ jedoch könne man, was Jener von der Seele im Allgemeinen sagt, nicht für den vernünftigen Teil derselben gelten lassen, welcher unsterblich und nicht der ärztlichen Erfahrung, sondern dem christlichen Glauben gegeben sei.

Luisini empfiehlt gegen Traurigkeit gute Luft, Aufenthalt im Freien, Sonnenschein, Spazierengehen mit einem unterhaltenden Freunde, vorüber an anziehenden Gegenständen: Gebäuden, Gärten. Wer zur Melancholie neigt, gehört meist dem grazilen Habitus an; er darf sich daher nicht bis zur Ermüdung anstrengen, besonders nicht durch Nachtwachen. Er nähre sich von leicht verdaulichen Speisen: Kalbfleisch, Geflügel und Fische, trinke leichten weißen Wein, und halte den Leib offen. Ist Retention der Haemorhoiden die Ursache, so setze man Blutegel. Zornige nötige man sofort zum Sitzen. Doch ist die eigentliche Therapie des Gemütslebens, als deren Zweck nicht nur Erhaltung der körperlichen Gesundheit, sondern auch die Wahrung einer gewissen persönlichen Würde dargestellt wird, zu allgemein gehalten, um Wert zu haben. Für ernstere Fälle werden Diät, Aderlässe und Medikamente, worunter einige sehr seltsame genannt sind, empfohlen; es sei wichtig, die letzteren in guter Stimmung zu sich zu nehmen: das beste ist, wenn die Hände eines hübschen Mädchens sie uns zurecht machen, und ihr Zuspruch sie uns einnötigt.

§ 10. Die akademischen Abhandlungen auf dem Gebiete der Lehre von den Gemütsbewegungen.

Auch in den spezifisch akademischen Schriften sind die Lehren der allgemeinen Schulpsychologie enthalten; daher bilden auch sie eine Quelle der hier versuchten Darstellung neben den bereits erwähnten in systematischer oder aphoristischer Anordnung abgefaßten Lehrbüchern. Es liegen zwei Gattungen akademischer Schriften vor: zunächst die Sammlungen von Disputationen, die unter dem Namen des Professors unter dem sie gehalten, und der auch der Leiter und der geistige Urheber davon war, erschienen; ferner Dissertationen, zur Erreichung des nächsthöheren akademischen Grades von Studenten, Magistern, Bakkalaureen der Fakultät vorgelegt.

Die meisten dieser Arbeiten haben keine selbständige Bedeutung, sondern sind nur Zusammenstellungen von Citaten. Während spätere Zeiten in das entgegengesetzte Extrem verfielen und die zureichende Ursache zur Abfassung der meisten philosophischen Schriften wesentlich in der Unkenntnis des bereits in der Litteratur Geleisteten lag, erscheint es uns fast lächerlich, wie Jene sich ohne Beleg durch eine Autorität nichts zu sagen getrauten. So heißt es zum Beispiel in der Einleitung zur zweiten der noch zu erwähnenden Schookischen Disputationen, nachdem der Zweck derselben, aus der Stimme der Tiere ihr Bewußtsein abzuleiten, erörtert ist: Aber zuerst muß konstatiert werden, ob die Tiere wirklich eine Stimme haben. — Gewiß, Seneka sagt es von einigen im 7. Briefe, Aristoteles u. s. w. — Das Pergament, nicht die Natur, war für Jene der ewige Bronnen. Eines der sprechendsten Beispiele für diese Art wissenschaftlich vorzugehn ist die Schrift über Wesen und Vermögen der Seele von Gregor Horst dem Älteren, Wittenberg 1605, wo von etwa 100 Fragen die zur Diskussion gestellt werden, nicht eine einzige induktiv, sondern alle blos durch litterarische Hinweise beantwortet werden; und auch die letzteren haben selten irgendwelche induktive Grundlage. Es sind Fragen wie: ob die Lebenswärme himmlischen Ursprungs sei, ob die Seele so radicaliter, wesentlich, im Herzen wohnt, daß sie in den übrigen Teilen nicht essentialiter wohnt u. s. w.

In jeder Abhandlung über die Affekte wird vorausgeschickt, daß die Stoiker Unrecht gehabt haben, diese für Vorstellungen, opiniones, zu halten, ja selbst der große Spinoza hat sich nachmals in seiner Ethik dieser Gewohnheit nicht entzogen. Ebenso enthält fast jede Anthropologie einen Exkurs über die scholastische Frage, ob die hebräische Sprache als die unsrer Stammeltern die dem Menschen natürliche sei, und ob ein allein aufwachsendes Kind hebräisch zu reden beginne — Vallesius verneine es, und auch der Verfasser halte es nicht für richtig.

Um dialektische Gewandtheit zu zeigen, stürzte man sich mit besonderer Vorliebe auf eine irgend einmal geäußerte paradoxe Ansicht, um solche zu widerlegen, wie z. B. auf die Theorie des Arztes Van Hel-

mondt, der überzeugt war, daß er und Jedermann die Affekte nicht im Herzen, sondern um den Magenmund herum fühle. Doch wagte man sich meist nur an diejenigen Sätze, deren Widerlegung auf flacher Hand lag, und überallher abzuschreiben war. Nur wenige Schriften z. B. erwähnen das Argument der Stoiker: — von deren Sentenzen blos die allerdümmsten ganz populär wurden — wären die Affekte natürliche Vorgänge, so müßten sie bei Allen gleich sein. Einige antworten ihnen: Die Naturobjekte wirken nur deshalb auf gleiche Weise in denselben Subjekten, weil die Wirkungen in einem dazu praedisponierten Objekte stattfinden: das Feuer macht aus dem Holz Kohle, aus dem Steine aber Kalk. Von jenem stoischen Satz kann auch der in der Zeit der Reaktion gegen die Renaissance-Wissenschaft wieder sehr beliebt gewordene Ausdruck: die körperlichen Veränderungen, welche durch die Gemütsbewegungen hervorgerufen werden, seien widernatürlich oder unnatürlich, non oder praeter-naturales.

Auch der Grundsatz der Zweckmäßigkeit, der doch in den besseren Schriften über unsren Gegenstand so ungemein plastisch hervortritt, hüllte sich in den Schularbeiten zuweilen in das ausdruckslose Gewand dialektischer Spiele. Man schrieb: jedes Geschöpf flieht das was mit ihm übereinstimmt (convenit) und flieht das Gegenteilige. Durch dieses gedankenlos angewandte Wort „übereinstimmen" und durch die Ausfüllung der Lücken des logischen Gewebes mit dem Worte: als, ut, erstanden unendlich nichtssagende Memorialsätze, wie: der Sinn nimmt das Objekt wahr als wahrnehmbares (ut sensile), der appetitus erstrebt es (appetit) ut conveniens appetibile. Auch auf die Bewegungen der Spiritus wurde dieser Begriff des Übereinstimmens angewendet. Die Spiritus, hieß es, streben nach Vereinigung mit dem Ähnlichen und gehen daher nach außen, es zu umfassen in der Freude über den konvenablen Gegenstand; vom nicht passenden (inconviens) ziehen sie sich zurück, und auch das Herz zieht sich vor ihm zusammen. Im Gefühl des Mutes, der audacia, aber brechen die Spiritus hervor, das Nichtpassende, (das Übel) zu vertreiben.

Von Disputationen über unsren Gegenstand sind einige bemerkenswert, so des Sigismund Evenius Anthropologie oder Lehre von der Constitution Menschen nach Leib und Seele, welche 19 im Wintersemester 1612/13 zu Wittenberg unter dem Präsidium des Evenius gehaltene Disputationen enthält, die, wie es in solchen Sammlungen des 17. Jahrhunderts hin gewöhnlich wurde, von den Teilen und Funktionen des Körpers zu denen der Seele vorschreiten und auch letzteren eine speziellere Beachtung schenken.

Johann Conrad Dannhauer, der berühmte Moraltheologe, hielt auf der Universität zu Altdorf ein „Psychologisches Colleg" bestehend in 7 Disputationen über die Aristotelische Seelenlehre, welches großen Anklang fand, und 1627 zuerst, 1660 zu Straßburg zum viertenmal gedruckt wurde. Die einzelnen Disputationen sind sehr lang; gleich die

erste besteht aus 13 Controversien. An der Hand der Äußerung über die Ansichten des Aristoteles werden darin natürlich die eigenen entwickelt, welche nicht von dem Gebräuchlichen abweichen.

Das Disputieren war besonders im 16. Jahrhundert beliebt. Vives schrieb 1531, man disputiere vor, während und nach Tische, überall und zu jeder Stunde. Seit dem Mittelalter war Sonnabend der Disputationstag der Philosophen; unter dem Vorsitz eines Magisters respondierte ein Baccalaureus; der Dekan und Magister opponierten. Sonntags respondierte ein Student, wobei ein Baccalaureus präsidieren durfte. Daß man dabei oft sehr lebhaft wurde, bezeugt der berühmte Hallenser Professor Thomasius (s. u.), welcher von seinem litterarischen Gegner, dem Pastor Meyer in Hamburg, erzählt, er habe als Baccalaureus einem Studenten in der Disputation so zugesetzt, daß dieser ihm endlich das Buch an den Kopf warf, und ihn im offenen Kampfe zum Lokal hinaus drängte. Später nahm diese Vorliebe ab; um die Mitte des 17. Jahrhunderts klagte man bereits fast überall, daß sich zu den Disputationen keine Respondenten mehr finden lassen, da die logisch-rhetorische Vorbildung vernachlässigt werde. Auf der jungen niederländischen Universität Franecker wurde jedoch viel disputiert; und Marburg (Hessen) war berühmt dafür, daß man dort das Griechische, und selbst das Hebräische dazu benützte.

Die Dissertationen sind meist bloße Aufsätze, welche aus den gebräuchlichen Schulbüchern zusammengestellt sind; in der Regel ist zwischen einigen älteren Ansichten nach dialektischen Gesichtspunkten entschieden. Doch besteht gerade in dieser Unselbständigkeit ihr Wert für die litterarische Forschung: was man in ihnen liest, kann man als der gebräuchlichen Schulmeinung angehörig ansehen. Sehr viele sollen von den Professoren selbst verfaßt worden sein; Thomasius äußerte 1698 in der Vorrede zu den „Vermischten Fragen", daß die Doktoranden oft keine Zeile der Dissertation selbst gearbeitet hätten, und dieselbe manchmal nicht einmal verständen. Aus dem 17. Jahrhundert bis in den Anfang des 18. hat man von Wittenberg, Leipzig und einigen andren Universitäten Dissertationen, welche schon durch den Titel als nicht sehr ernst erscheinen, indem z. B. ein Student Hersch über die Fortpflanzung der Hirsche, ein Jurist Namens Unruh über Friedensstörung spricht.

Über unsren Gegenstand liegt eine große Anzahl vor, besonders unter den Titeln: über die Affekte, über den Willen, über die Temperamente. Die Lehre von den letzteren, auf welche wir noch kommen werden, war ein besonders beliebter Gegenstand. Viele schrieben auch über die Wirkungen der Einbildungskraft, wobei aber für die Lehre von den Affekten nichts gewonnen wird, und die Aufzählung von abenteuerlichen Fällen des „Versehens" bei Schwangeren den hauptsächlichsten Stoff bilden; daneben wird auch mit Vorliebe besprochen, daß Paracelsus von den deutschen Heilquellen nicht viel gehalten, und auf ihre Wirkung

den Galenischen Spruch angewendet habe: Mehr Leute werden durch das Vertrauen geheilt als durch die Arzenei.

Unter den Abhandlungen über die körperlichen Wirkungen der Affekte verdient eine „diatribe physiologica" des praktischen Arztes Möller zu Jena 1695 hervorgehoben zu werden. Eine der merkwürdigsten Dissertationen jener Zeit aber ist die Schrift de storgis physicis, schediasma philologico-philosophico-historicum von Gotofred Wegner, nachmaligem Professor der Theologie in Königsberg, die Frankfurt a. O. 1692 zum zweitenmal aufgelegt wurde. Den antiken Begriff storge erläutert Wegner als die Liebe zu Blutsverwandten. In der Einleitung geht er näher auf die Bedeutung der Lehre von den Gemütsbewegungen überhaupt ein. Der Socialphilosoph — Wegner nennt diesen ganz im antiken Sinne: Ethiker — bestimmt ihr Verhältnis zum öffentlichen Wohle, indem er die einen nach ihrer Tauglichkeit, Tugenden daraus zu bilden, betrachtet, die andren nach der Notwendigkeit sie auf ein gewisses Maß zurückzuführen. Der Naturwissenschaftler — bei Wegner der Zeit gemäß blos „Physikus" genannt — muß ihre Ursachen kennen; denn wenn sie ihm die Ruhe der Erkenntnis stören, muß er sie unterdrücken können. Der Moralphilosoph zeigt ihre Tätigkeit als wirkende Grundkräfte des Handelns auf, dessen moralischen Wert und Unwert sie vermindern; und wie sie manchmal der Handlung nachfolgen, und dann Lob und Tadel vermehren. Der Redner bedarf ihrer Kenntnis, um sie bei seinen Hörern hervorrufen zu können, der Rechtsgelehrte, um zu bestimmen, ob eine Tat durch den Affekt verursacht ist; endlich nützt ihre Kenntnis dem Arzte in der praktischen Therapie. Wegner geht am weitesten in der dialektischen Bearbeitung des Gegenstandes; er unterscheidet subiectum; causa efficiens, media, instrumentalis, adiuvans; obiectum; species (Arten); formae; finis (Zweck); cognata (verwandte Erscheinungen) pugnantia (Gegensätze) der Gemütsbewegungen. Bemerkenswert ist ferner eine Dissertation über den moralischen Inhalt der Umgangsformen, Leipzig 1689, die einige gute Andeutungen enthält. Es liegt in den Formen der Höflichkeit ein gewisses Bewußtsein von Würde und Vorzüglichkeit, schreibt der Verfasser, die Jeder von sich selbst zeigt, indem er zugleich die des Anderen erkennt. Ihre Befolgung erweckt Achtung und Wohlwollen, ihre Vernachlässigung Indignation, zu deren Ausdruck man wieder gewisse übliche Formen hat. Es sind nur leichte Empfindungen oder sozusagen oft Schatten von Empfindungen, die durch diese Formen geweckt und ausgedrückt werden, so beim Gruße von Seite des Untergebenen Submission, von Seite des Vorgesetzten Wohlwollen.

Ganz vereinzelt finden sich auch Ansätze zu selbständigerem Herangehen an die überlieferten Lehren, die jedoch auch eine Autorität wenigstens zum Stützpunkte haben. So sagt ein G. Koch in einer Dissertation über das sinnliche Begehrungsvermögen und die Affekte (Rostock 1651), wahrscheinlich durch Bemerkungen Skaligers veran-

laßt: Schmerz, Freude, Begierde, Aversion sind die vier einfachen Gemütsbewegungen. Sie sind undefinierbar. Man sagt nichts damit, wenn man sie Bewegungen nennt; man muß dann eben Bewegung im allerweitesten Sinne, als gleichbedeutend mit Vorgang überhaupt, fassen. So z. B. wenn man sagt cupere = ferri in aliquid. Man hat nur die Aufgabe, den Umfang dieser Begriffe klarzulegen; so die verschiedenen Objekte, welche wir wünschen: wir wünschen von Dingen, daß sie sind, bei uns sind, werden, wünschen Dinge selbst zu thun, wünschen daß mit einem Dinge etwas geschehe u. s. w.

Ich muß hier abermals auch Weisemann erwähnen, dessen Traktat ebenfalls einem akademischen Zwecke diente; in demselben finden sich einige Ausführungen, deren Quellen auch Spinoza nicht ferne gestanden zu sein scheint. Er nennt Freude (gaudium) den Genuß des gegenwärtigen Gutes, und sagt, in Abwesenheit des Gutes trete dieser Zustand nur in der Phantasie, nicht in den Sinnen, ein, und heiße dann Begierde (appetitus). Liebe, amor, entsteht nach ihm, wenn die Seele betrachtet wird (si consideretur, s. Spinoza) wie sie auch die Ursache der Freude erkennt. Sie ist ein gewisser Wunsch (desiderium), daß auch die Sache selbst, welche die Freude verursacht hat, sich wohl befinde, und lange in gutem Zustand fortbestehen möge. Haß entsteht, wenn der Verstand oder die Phantasie mit dem Übel zugleich auch die Ursache desselben wahrnimmt; wir wünschen dieser dann alles Schlechte.

§ 11. Der amor der Renaissance und ihrer Folgezeit.

Daß die Anziehung und Abstoßung der Teile aller Materie auf innere Zuständen derselben hinweise, die der Liebe und dem Hasse verwandt sind, — was in der Neuzeit Lord Bakon hervorgehoben hat — ist einer der ältesten Gedanken der griechischen Spekulation. Schon vor Empedokles und Anaxagoras, die ihn verkündet; bereits in der Theogonie Hesiods soll er zu Tage getreten sein. Auch Thomas von Aquin war dieser Anschauung nicht fremd geblieben, indem er wie wir sahen, jenes in der ganzen Natur wirkende Streben auch als amor naturalis bezeichnete. Außerdem aber gebrauchten Augustin und Thomas das Wort amor noch in der Seelenlehre, und zwar in dem allgemeinen Sinne eines theoretischen Grundbegriffs; zur Bezeichnung einer Grundstimmung oder Grundrichtung unsres Willens in Bezug auf ein Objekt, als deren Äußerungen sich unter verschiedenen äußeren Verhältnissen verschiedene Affekte zeigen. So findet sich noch in manchen Lehrbüchern der Renaissance der Augustinische Satz: Die Liebe ist Begierde, wenn wir den Gegenstand noch nicht besitzen, Freude wenn wir ihn besitzen. Furcht, Haß und Kühnheit (audacia) wenn wir das fliehen, oder bekämpfen, was seinem Besitze entgegensteht; Trauer endlich, wenn das Letztere die Oberhand gewonnen hat. Augustin führte sogar gelegent-

lich die vier Cardinaltugenden auf den amor zurück, wobei die letztere allerdings theologisch gefaßt ist.

Doch war diese wesentlich theoretische Stellung des Begriffes amor von den Renaissance-Psychologen meist sehr bald vergessen; sie sprachen vom amor als einem besonderen Affekte gleich den übrigen, und bemerkten nicht, daß dabei ein Ding herauskam, über welches man zwar trefflich Traktate schreiben konnte, welches aber in der Tat von Niemandem empfunden worden ist. Denn tatsächlich kann nur einer von den obigen Fällen eintreten; entweder muß der Gegenstand gegenwärtig oder abwesend, und im letzteren Falle leicht oder schwer oder garnicht zu erreichbar scheinen. Auch die sehr nötige Unterscheidung des allgemeinen Begriffes durch Thomas, in amor, dilectio, charitas, amicitia, blieb nahezu vergessen; der Begriff wurde wieder so allgemein, wie er bei Sokrates und Plato gewesen war; doch war der geniale Zug der in der Maieutik des Ersteren lag, das Motiv Schönes in Schönem zu erzeugen, daraus verschwunden. So war es nicht zu wundern, wenn zuweilen Einer mit der Liebe zu Gott seinen Traktat anfing, dann einfach vom amor weiterredete, und auf der dritten Seite unmerklich bei der concubina angelangt war. Für den entgegengesetzten Sprung ist unter manchen Andren, die sonst besonnen waren, Vives ein Beispiel, wenn er in dem Buche von der christlichen Frau zuerst beschreibt, wie sich die Liebe sanft und unvermerkt in das Herz des Mädchens einschleicht, Alles an ihrem Gegenstande gefällig macht, und zu solcher Gewalt emporwächst, daß sie die Frauen noch widerstandsloser beherrscht als die Männer, daß selbst der Haß gegen die Eltern, daß das Verbrechen durch sie veranlaßt, und Alles, auch das Schrecklichste, wenn es ihren Zwecken dient, leicht wird — und wenn er dann fortfährt: Aber du hast ja deinen Gott, o Jungfrau, und deine himmlische Schwester über den Wolken, du hast hier deine Eltern — die liebe! —

Nicht nur sämtliche Schriften, die sich mit den Affekten befaßten, brachten ausgedehnte Kapitel über die Liebe; auch viele Einzelnschriften entstanden, von denen ich außer der schon im Ende des 13. Jahrhunderts verfaßten arbor philosophiae amoris des Raymundus Lullus und dem Buch de amore das Augustinus Niphus 1529, nur Equikola, libro di natura d'amore 1526; Lodofred de amore, Antwerpen 1553; Leo von Modena, philosophia d'amore franz. Lyon 1559, als die bekanntesten anführen will.

Die Seelenlehre feierte den amor als rex affectuum, als den ersten und eigentlich einzigen Affekt. Man griff aus dem Dialoge Platos poetische Bilder heraus zur Ausschmückung der betreffenden Paragraphen. Der Liebende, hieß es, ist in seinem eigenen Körper gestorben; durch die Gegenliebe lebt man in dem geliebten Wesen wieder auf; und dergleichen mehr. Auch bei den Kirchenvätern suchte man mit Erfolg: Alles was Liebe ist in den Geschöpfen, ist Flamme, entzündet aus der unendlichen göttlichen Liebe. So hat auch Gott im Dekalog Liebe zu den Bluts-

verwandten angeordnet, führt Wegner aus, und so rief er durch die Gesetzgebung das in den Sinn der Menschen zurück, was er durch die Natur in dieselben eingepflanzt hatte. In Frankreich, welches seit Deskartes den Platonismus in gewissen süßlich erbauenden Formen pflegte, blühte diese poetische Pyschologie im 17. Jahrhundert wieder. So führt Bossuet jenen Gedanken in seinem Buch über die Kenntnis Gottes und Seiner selbst in der Weise durch, daß er z. B. sagt: la colère est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien ꝛc. Eine gute Zusammenstellung von dem, was in Frankreich in dieser Richtung geleistet wurde, bietet das Buch L'académie des philosophes sur l'amour von Laspeireres, Paris 1642. Die Akademie ist natürlich nur fingiert, und ihre Aussprüche verraten meist eine ziemliche Einfalt, bisweilen auch gynäkologischen Vorwitz.

So verlor der Begriff amor unter den Händen der Schriftsteller immer mehr seine Bestimmtheit: Liebe sollte aus dem vernünftigen Seelenteil im Gehirn wie aus dem unvernünftigen in der Leber entstehen; einmal war sie begleitet von einer lieblichen Ruhe der Lebensgeister im Genusse des geliebten Gutes, z. B. Gottes, ein andresmal von einer lebhaften Bewegung derselben: denn die Liebenden finden keine Ruhe außer im Gespräch und Umfangen der geliebten Person. So paßte auf diese Erscheinung endlich das Wort Goethes: Erfüll' davon dein Herz, und nenn' es wie du willst: Glück, Herz, Liebe, Gott! Gefühl ist Alles!

Selbst den besonnensten Forschern machte die Vieldeutigkeit des Begriffes Mühe. Die Liebe sagt Vives, kann sich mehr auf den Empfindenden oder mehr auf den Gegenstand beziehen; der Trinker wünscht dem Wein, den er genießt, alles Gute. Skaliger wollte das Wesen des amor etwas enger und richtiger fassen; er sagte, die Liebe sei kein Begehren, sondern dieses komme erst zu ihr hinzu, wenn wir den geliebten Gegenstand entbehren. Aber sie sei auch keine Freude, wie Frakastorius sagte, denn sie könne mit Traurigkeit zusammenbestehen, wenn der geliebte Gegenstand leide. Sie ist auch kein Genießen, fährt Skaliger fort, wie Manche wollten, denn Vieles genießen wir ohne daran zu denken. Wie Viele gibt es, die wissen, daß sie die Sonne lieben?!

Einen sehr guten Einblick in diesen Amor-Cultus gewährt eine am Anfang des 17. Jahrhunderts zu Gießen gehaltene Disputation, welcher der erwähnte aus Wittenberg 1608 dahin berufene Professor der Medizin Gregor Horst, der „deutsche Äskulap", präsidierte.

Zum Eingang hält Horst eine lateinische Rede über das Wesen der Liebe, auf platonisch-theologischer Grundlage, eine Rede übrigens, von so herrlichem Schwung der Sprache, und solcher Kraft, daß man momentan selbst versucht ist, an den amor in dieser Allgemeinheit zu glauben. Unter Andrem stellt er die Liebe darin als eine Geistesstörung, eine Fascination dar. Hierauf fordert Horst den ersten Doktoranden der Medizin auf, sich darüber zu äußern, ob dieser Krankheit ärztlich beizukommen sei, worauf in einem längeren Exkurs der Rat gegeben wird,

den Leib offen zu halten, durch Bäder und Frottierungen die Hauttätigkeit zu erhöhen, sich durch passende Diät einen guten Schlaf zu verschaffen, und durch Milchtrinken die Verdauung aus ihrem durch die Leidenschaft gefährdeten Zustande zu reißen.

Der zweite Doktorand spricht über den pulsus amatorius, die Beschleunigung des Pulses in der Liebe, an welcher, wie in sehr vielen Traktaten aus jener Zeit zu lesen steht, Erisistratus die Liebe des Antiochus zur zweiten Gattin seines Vaters erkannte, als der melancholisch gewordene Jüngling ihrer ansichtig wurde. Man begreift, daß nach mehrstündigem Reden über solche Dinge Alle in der richtigen Stimmung sind, die übrigens in der betreffenden Disputation genau beschriebenen Cerimonien zu erfüllen: die Doktoranden leisten ihren Eid beim Scheine von Fakeln, besteigen ein Katheder und erhalten dort ein geöffnetes Buch; endlich wird Jedem ein Stab in die Hand gegeben und ein goldner Ring angesteckt, wonach sie Horst als Söhne der Wissenschaft mit dem Bruderkusse begrüßt.

Eines der merkwürdigsten jener Bücher ist das „Über die Liebe" des römischen Gelehrten Augustin Niphus (geboren 1473), der durch seine sehr fleißigen und umfangreichen Commentare zur Seelenlehre und anderen Schriften von Aristoteles und anderseits durch seine Weibersucht bekannt und von Karl V. mit dem Titel Staatsrat ausgezeichnet war. In einem vorhergehenden Werke „Über das Schöne" war Niphus zu keinem Resultat gelangt. Die eigentliche Schönheit findet er blos im Weibe, dem gegenüber alles andre Ästhetische unvollkommen bleibt. Eine Bedingung ihrer Wirkung jedoch ist die mädchenhafte Schamhaftigkeit. Die einzig vollkommene ist diese Schönheit deshalb, weil sie zu allen Sinnen spricht, und jedes Schöne einzelner Sinne ist unvollständig. Doch liegt hier die Gefahr nahe, von menschlichem Genießen, wenn dies auf die anderen Sinne — Geschmack im Kusse, Gefühl bei der Berührung — übergeht, in tierische Begierde zu verfallen. Ob diese Gefahr unvermeidlich sei, läßt Niphus unentschieden. Sein Buch von der Liebe, welches 1529 erschien, ist eine Fortsetzung des vorigen, und beantwortet endlich die dort gestellte Frage dahin, daß niemand imstande sei, durch einen oder mehrere Sinne die Schönheit einer Jungfrau zu genießen, ohne zum Besitze getrieben zu werden. In diesem letzteren Genusse findet die Seele alle die Rätsel gelöst, die sonst überall das Wesen der Idee verhüllen. Dies also ist der letzte Schluß der Niphischen Ästhetik, und er sagt mit dem heiligen Hieronymus: Wenn ein Weib den besiegen konnte, der schon im Paradiese war, um wie viel leichter uns, die wir noch nicht darin sind. Doch fühlt sich Niphus verpflichtet, der Königin Johanna von Arragonien, welcher das Buch gewidmet ist, zu versichern, daß er eine Reihe von Tagen hindurch ihre Reize im persönlichen Umgang genossen habe, ohne daß in ihm das Verlangen nach ihrem Besitze aufgestiegen sei.

So hatte Niphus, der, als Aristoteliker, nicht weniger Epikurärer scheinen wollte, als er es war, den ganzen unermessenen Inhalt des Wortes amor auf einen Punkt konzentriert, und was zu diesem gehört bemühte er sich nun, psychologisch auszuführen. Dem Verlangen entstammt eine Menge von andern Empfindungen; Begierde: durch Speise und Trank, anziehende Kleidung, schlechte Gedanken, öfteres Sich-sehen. Ferner Hoffnung, Furcht und Verzweiflung; Scham wenn man die Folgen vor der Welt fürchtet und schamloser Trotz gegen die Welt, wenn man sie nicht fürchtet, — Vertrauen und Freude und weiche Sanftmut, Schmerz und Zorn bei Beleidigungen; endlich beim Erkalten durch Minderung des seelischen oder körperlichen Reizes oder durch Mangel an Gegenliebe wegwerfende Gesinnung. Es wird auch die Aristotelische Bemerkung ausgeführt, daß das Mädchen von einer „herzerweichenden" Liebe gegen den befallen wird, mit dem es die Unschuld verlor, der Knabe aber nach dem ersten Genusse gleichgiltig wird; er ist geschwächt und daher weich und zur Scham geneigt; so entsteht leicht Haß gegen das Weib, und er liebt sie erst wieder, wenn sich neue Kraft angesammelt hat. Auch gibt Niphus nach pseudo-aristotelischen Schriften Regeln für die Kunst, die Geliebte zur Gegenliebe zu zwingen, indem man sich selbst liebenswert, den Rivalen aber hassenswert darzustellen weiß. Zum Schlusse lenkt er in das Geleise derartiger Schriften wieder zurück; nachdem er die Knabenliebe zuerst als normale Erscheinung neben der Frauenliebe behandelt, und dann ganz zuletzt sie für höchst abscheulich und verwerflich erklärt hat, spricht er in den letzten Kapiteln von der Liebe zu den Engeln und zu Gott.

§ 12. Die Lehre vom Ausdruck der Gemütsbewegungen.

Die Lehre vom Ausdruck der Gemütsbewegungen hat sich sehr spät selbständig entwickelt. In der Renaissancezeit trat sie fast nur im Dienste der Physiognomik auf; man achtete auf den momentanen Ausdruck der Affekte um daraus auf den bleibenden Ausdruck der betreffenden Gemütsdispositionen zu schließen. Ansätze zu einer Theorie, die man übrigens in der Renaissance fast nie erwähnt findet, liest man bei Thomas von Aquin, welcher besonders glücklich die motorischen Aeußerungen der Unlustaffekte als naturgemäße Reaktion gegen die organische Hemmung und so als Milderungen des Affekts betrachtete, die ein Lustgefühl in die Unlust hineinbringen.

Die Renaissance zeigte ganz besonderes Interesse für die Erklärung des Lachens und Weinens, welche Erscheinungen die Traktate wie gesagt den Affekten selbst, wie Freude, Trauer, anzureihen pflegten. Das Lachen wird eingehend behandelt, besonders in zwei Dialogen des Laurentius de risu, in Nikandrus. Joffius' Neuem Traktat über Vergnügen und Schmerz Rom 1500, Frankfurt 1603, am besten in einem Traktate des Heidelbergers Gerhard Johann Voß, Schulrektor in Dortrecht, dann Professor zu Leyden.

Vives nannte das Lachen eine natürliche Bewegung, das Zurückhalten eine künstliche; daher, sagt er, können Manche z. B. das Lachen über einen Witz lange aufsparen, wenn aber nichts mehr sie verhindert, ganz natürlich darüber lachen. Manche lachen sehr leicht, wenn ihr Sinn durch Vergnügen, Spiel, Wein, Ausgelassenheit beweglich geworden ist. Als Ursachen des Lachens gab Skaliger vier an: wenn Jemand gegen alle Erwartung, Sitte oder Einsicht etwas thut; die Freude; die Verwunderung über Neues, wenn es auch ernste Dinge sind; die bloße Markierung eines Affektes durch die Miene des Gesichts, wie Verachtung, Unwille. Voß faßt das Lächerliche nach der Aristotelischen Poetik als einen Fehler oder Schimpf ohne Schmerz auf, also als Folge von Handlungen, welche mit den umgebenden oder begleitenden Umständen, d. i. der Persönlichkeit (Alter, Geschlecht, Stand) des Handelnden, mit Ort, Zeit, Gelegenheit, Jahres- oder Tageszeit, Gesellschaft nicht übereinstimmen. Doch gehört dazu, daß der betreffende Vorgang sich rasch fassen läßt. Voß wendet nicht geradezu die Bezeichnung Contrastwirkung an, aber in all den Beispielen die er anführt, liegt dieser Gedanke: so wenn Einer eine Rede hält um für Jemand einzunehmen, dabei aber über ihn schimpft; wenn Einer sich vor unschädlichen Dingen fürchtet; wenn Einer ein Ereignis den Leuten prophezeit, die dabei waren, wie es bereits eintraf; wenn jemand nach der Schlacht gerüstet daherkommt und Großthaten verrichten will; wenn jemand Einen anklagen will und dabei zu Gunsten des Clienten spricht. Das Lachen über fremdes Lachen hält Voß für Nachahmung, veranlaßt durch eine nicht näher bestimmte Voraussetzung, daß etwas Lächerliches überhaupt da ist. Das Lachen um Freude beim Begrüßen zu bezeigen, ist nicht natürlich, sondern nur eine oberflächliche Gewohnheit.

Auch über das Weinen äußert Voß sehr richtige Ansichten. Wenn einer sein Leid klagt, und die Andern mit ihm übereinstimmen, so wird durch die Reflexion auf den eignen Zustand heftiges Weinen erregt, wenn der Anlaß auch ganz unbedeutend ist. Die ganz kleinen Kinder weinen daher noch nicht, da ihnen die Vorstellung fehlt; etwas später aber weinen sie dann ungemein leicht, indem sie eine ganz allgemeine Vorstellung davon haben (confuse existiment), höchst unglücklich zu sein. Sie weinen auch, weil sie fast alles für bedrohlich halten, und sich selbst ganz untüchtig zum Widerstande fühlen. Das Weinen ist ihnen als nächstliegendes Mittel verliehen um ihre momentane Hilfsbedürftigkeit anzuzeigen. Vives teilt, wie erwähnt, die Annahme, daß die Thränen durch die Wärme aus der Destillation des Blutes entstehen. Sie fließen nur in mäßigem Schmerze, während ein hoher Grad desselben durch die allgemeine Kontraktion der Muskeln tränenlos ist; auch Lachen, Scham, Freude; Sehnsucht, Zorn und Unfähigkeit sich zu rächen, kann sie hervorrufen; sie fließen auch, wenn wir eine fromme, heilige, feierliche Handlung, eine Tat der Seelengröße sehen oder uns vorstellen, auch aus Sympathie mit fremden Leiden; doch diese letzteren

trocknen so leicht als sie entstehen. Sie sind uns gegeben, um Mitleid zu erregen, damit man uns Hilfe leistet, auch um zum Troste des Andren Mitleid zu zeigen.

Deskartes gab später in seinem Traktat über die Leidenschaften noch gute Bemerkungen über das Weinen. Alte Leute weinen leicht vor Freude und Zuneigung durch die physische Einwirkung, welche diese beiden Affekte zusammen leicht auf sie ausüben. Wenn sie jedoch auch aus Aerger weinen, so kommt dies mehr von ihrer geistigen Schwäche her, indem sie sich leicht von Schmerz und Furcht überwältigt und hilflos fühlen.

Eine eigentliche Theorie des Ausdrucks der Gemütsbewegungen findet sich erst bei dem Platoniker und Aristoteliker La Chambre, der am Ende des 17. Jahrhunderts in Paris lebte, und uns gegen das Ende des Buches hin noch begegnen wird; aus seinen weitschweifigen „charactères“ lassen sich einige zerstreut vorkommende, aber trefflich induktiv gewonnene Gedanken als Lehrsätze präzisieren.

Erstens: Die Ausdrucksbewegungen entstehen nach Maßgabe der Zweckmäßigkeit, indem sie ursprünglich dazu dienen, das, was der betreffende Affekt erstrebt, tatsächlich zu erreichen. So zieht das Tier, welches den Feind anzugreifen Mut (hardiesse-, audacia) hat, die Augenbrauen zusammen, um das Auge vor dem von oben einfallenden Lichte zu schützen und dadurch den Blick schärfer zu machen — eine Bemerkung, die sich nicht einmal bei Darwin, sondern erst bei Herbert Spencer wieder findet — es zieht auch die Lippen nach den Seiten hinweg um seine natürliche Waffe, die Zähne, zu zeigen und in Bereitschaft zu halten.

Zweitens: Diesen zweckmäßigen Bewegungen schließen sich aus rein mechanischen Gründen weitere an, teils durch die Nachbarschaft der betreffenden Muskeln, teils durch die leichte Beweglichkeit gewisser Teile. Diese mimischen Bewegungen, besonders die des Lachens und Weinens hat La Chambre feiner als irgendwelcher andre Schriftsteller jener Zeit behandelt; indes wurden solche Beobachtungen erst später wertvoll, als man sie durch die Anatomie und experimentelle Physiologie der Gesichtsmuskulatur präcisierte und begründete.

Drittens: Die Ausdrucksbewegungen bleiben dieselben, während ihre Ursachen sich verändern. Die Natur benützt aber die Ausdrucksmittel zu anderen als den ursprünglichen Zwecken. Man lacht und spricht auch allein; obwohl diese Bewegungen nur für die Zwecke der Gemeinschaft entstanden sind; man zieht die Brauen zusammen bei jeder Art von unangenehmem Eindruck. Durch jeden lebhaften Wunsch wird die Speichelabsonderung vermehrt, nicht nur bei dem nach Speise, wobei der Speichel zur besseren Assimilierung zu dienen hat.

Auch sonst finden sich bei Chambre treffliche einzelne Bemerkungen. Wie er als gemeinsames Motiv für jedes Lachen die Ueberraschung annimmt, so als solches für das Weinen gleich einigen Vor-

gängern, die Reflexion über den traurigen Zustand. Im heftigsten Schmerze weine man daher nicht, sondern erst wenn er nachgelassen hat und man ihn betrachtet, so besonders bei der Erzählung des Unglücks. Beim Ausdruck des Schmerzes endigt der Anfangs auch wohl laute Ton schlaff und leise; dies gilt sowohl für die Schreie der Tiere wie für die Klagen eines traurigen Menschen.

Endlich ist auf diesem Gebiete noch der Jesuit Fabri zu erwähnen, dessen große Encyklopaedie „Physika" uns noch begegnen wird. Er schreibt, den Ausdruck der Affekte müsse man in jenen Fällen beobachten, wo keine abschwächende und hemmende Tätigkeit der höhren Geistesfunktionen vorhanden ist: bei Kindern, Kranken, Mädchen, Betrunkenen. Die meisten der Ausdrucksbewegungen würden unterdrückt. Auch er schreibt sehr gut über den Ausdruck. So über den der Freude und Liebe: Die Stirne ist glatt, die Wange belebt und gerötet. Man ist unfähig, sich ruhig zu verhalten, ebenso wie bei der Ängstlichkeit. Die Sprachwerkzeuge sind durch den vermehrten Blutzufluß beweglicher, die Stimme neigt daher leicht zum Tremolieren und ist modulationsfähiger; durch die reichliche Feuchtigkeit dieser Organe ist man geneigt, zu singen. Das Auge glänzt feucht, indem die straffer gespannte Netzhaut das Licht besser zurückwirft. Am deutlichsten sieht man alle diese Bewegungen beim Hunde. Im Gefühl der Hoffnung, — die Fabri als das Charakteristikum des Menschen überhaupt faßt, — richtet sich der Körper auf, die Stimme und Atmung wird stärker, der Puls gleichmäßiger.

§ 13. Julius Caesar Skaliger als Autorität in allen psychologischen Schulstreitigkeiten.

Die oberste der modernen Instanzen jener Zeit für psychologische Fragen war Julius Caesar Skaliger, einer der merkwürdigsten Menschen der Renaissancezeit überhaupt. Diesem Manne hatte die Natur, wie so manchem Kinde der Liebe, das doppelte Maß der normalen Lebenskraft mitgegeben. Seine Körperkraft soll eben so erstaunlich gewesen sein wie sein Gedächtnis, und seine während eines abenteuerlichen Lebens errungene Belesenheit in der antiken Litteratur. Er war 1484, wahrscheinlich zu Riva am Gardasee geboren und hielt sich für einen Sprößling eines Fürsten de la Scala, worin ihm Viele auch Glauben schenkten, während Andre, besonders seine litterarischen Gegner, ihn von dem Schullehrer abstammen ließen, in dessen Hause er aufwuchs. Mit zwölf Jahren wurde er Page Kaisers Maximilian des Ersten, dem er siebzehn Jahre als Soldat diente. Dann studierte er zu Bologna scholastische Philosophie und trat mit den dortigen Franziskanern in Verkehr, dem jedoch ein Zerwürfnis ein Ende machte. Hierauf nahm er abermals Kriegsdienste, und zwar unter Franz dem Ersten von Frankreich, um sich nach einer Reihe von Jahren wieder der Wissenschaft, und zwar der Medizin zuzuwenden. Er lebte ruhig noch fast dreißig Jahre

zu Agen in Frankreich, als Ehemann und praktischer Arzt, und starb 1558. Die Bedeutung Skaligers für unsre Wissenschaft ist folgende: Der berühmte Geronimo Cardano, der 1575 zu Mailand als Professor der Mathematik und Medizin verstarb, hatte ein großes Werk „de subtilitate" verfaßt, welches sein Jahrhundert als eine Naturwissenschaft, Metaphysik und spekulative Theologie umfassende Encyklopaedie viel benützte. Es war, nach pythagoreischen und neuplatonischen Grundsätzen gearbeitet, 1552 erschienen. Skaliger nun schrieb ein Buch von 1200 enggedruckten Seiten zur Kritik dieses Werkes unter dem Titel exotericarum exercitationum libri 14; welches zu Frankfurt 1592 gedruckt wurde. Von da bis zum Ende des 17. Jahrhunderts war es nicht möglich, auf unsrem Gebiete einen Traktat oder auch nur eine Doktordissertation zu schreiben, ohne sich mit diesen „Exercitationen" Skaligers auseinanderzusetzen.

Cardanus selbst hatte, auf 2 Seiten des 14. Buches, nur Definitionen der Affekte mit kurzen physiologischen Bemerkungen gegeben, und zwar vollständig den herkömmlichen Anschauungen gemäß. Skaliger jedoch besaß die damals seltene Eigenart, zuweilen gerade dem Herkömmlichen gegenüber auf die Entdeckung der Absurditäten auszugehen. — „Verworren schreibst du über das Begehrungsvermögen", ruft er Cardanus zu, — „ebenso unglücklich (misere) drückst du dich über die Affekte aus; warum sagst du, daß sie im Willen liegen?" In der speziellen Kritik überraschen manche Gedanken dadurch, daß sie ganz aus den Begriffen der Schule heraustreten; es hat dabei den Anschein, als würde Skaliger in seinem Krakeelen ganz aus dem Umkreise irgend einer bestimmten geistigen Epoche herausgeführt. Indem er einige von der damaligen Wissenschaft noch im Dunklen gelassenen Fragen aufzudecken bemüht ist, berührt er manches erst in unsrer Zeit neu aufgetauchte Problem. So z. B. des Muskelsinnes, indem er darauf hinweist: wenn Jemand aufgetreten sei, so wisse er zugleich, daß er fest stehe und den Fuß nicht mehr zu bewegen brauche, ohne daß vom Centralorgan (matrix) her eine neue species herankommt (d. i. ein neuer Leitungsvorgang stattfindet). So grübelt er auch über das Wesen der Innervation: Ob vom Gehirn zum Herzen nur eine species z. B. des Schreckens geleitet wird, oder mehrere, ist eine Frage. Das Annehmlichste ist, daß die species in einer fortlaufenden Reihe fortgeleitet werden, ebenso wie ein Strahl fließenden Wassers. Die Gewohnheit, heißt es an einer andren Stelle, besteht in einer Qualität d. i. Schnelligkeit, Ordnung, Zahl der Bewegungen, welche Qualität in den Gliedern selbst liegt (adhaerescit). Diese Instinkte zu den richtigen Bewegungen sind jedoch früher da, als die Organe dafür; auch das noch ungehörnte junge Rind versucht zu stoßen.

Andrerseits verschmäht Skaliger auch nicht, seinen Opfern auf den schlüpfrigen Boden zu folgen, der durch die Spitzfindigkeiten der lateinischen Schulsprache gegeben war. So fällt er über Vives her:

„Er sagt, die Hoffnung sei eine „Form" der Begierde. Soll Form hier heißen „eine Art" oder soll es im Gegensatz zum Stoffe stehen? Jedenfalls lasse man solche hypostasierte Redeformen weg. Denn es sind bloße Masken; was sie verbergen weiß man nicht." Ferner: es sei falsch wenn Vives die Gunst (favor) als etwas ganz von der Liebe Verschiedenes hinstelle. Vielmehr liege die Sache so: wenn ich Jemandem günstig gesinnt bin, so liebe ich, entweder ihn, oder etwas was mit ihm irgendwie zusammenhängt. Unrichtig sei auch wenn Casmann mit Melanchthon den Zorn für gemischt aus Traurigkeit und Begierde nach Rache halte. Denn in der Rache liege doch Lust; der Zorn aber sei ein Mangel (privatio) dieser Lust. —

II. Abschnitt.

Die Lehre von den Verschiedenheiten der menschlichen Gemütsanlagen in der speziellen Anthropologie der Renaissance.

§ 14. Die Grundlehre der Individualwissenschaft: der Charakter als Funktion der Körperbeschaffenheit.

Wir gehen in diesem einleitenden Überblicke weiter, auf das Gebiet der speziellen Anthropologie. Sie darf vielleicht als der begünstigteste Zweig der Renaissance-Wissenschaft überhaupt gelten: in ihr besaß jene Zeit eine Fülle von Material zur Kenntnis der Menschen, eine Individual-Wissenschaft, wie sie zuvor nie da war, und seither fast gänzlich verloren gegangen ist.

Die Grundlage dieses ganzen Materials bildete die Lehre von der Verschiedenheit der menschlichen Charaktere d. i. der Disposition zu bestimmten Gemütsbewegungen als Wirkung einer Verschiedenheit der Zusammensetzung des Körpers: die Lehre von den Temperamenten. Ihre Überlieferung aus dem Altertum gehört zu den wichtigsten geistigen Einflüssen, welche für die Anthropologie jener Zeit in Frage kommen. Die Hauptquelle für dieses ganze Gebiet bildete des Aristoteles Rhetorik (das zweite Buch derselben) und seine Physiognomik, welche zugleich mit den übrigen Werken lateinisch mit den von Averroës (blühte um 1180 zu Cordova) verfaßten Commentaren 1489 zu Venedig herausgegeben wurden, hierauf griechisch, ebenda 1495.

Aristoteles hielt überall, wo er diesen Gegenstand berührte, sowohl in den naturwissenschaftlichen Schriften als in der Rhetorik daran fest, daß die Qualitäten der Seele von denen des Körpers abhängen. Am klarsten aber hatte Galen diese Grundanschauung ausgesprochen in der Schrift vom gleichen Temperamente des Körpers und der Seele. Dort äußert sich Galen: Schon die Einflüsse von Medikamenten auf den

Geist, die Trennung desselben vom Leibe durch Verletzung des Gehirns oder durch Entleerung des Blutes machen die Annahme unumgänglich, daß die Seele nur eine Eigenschaft, eine Erscheinungsweise, ein Zustand oder eine Fähigkeit des Leibes sei; es ist undenkbar, daß eine materielle Ursache in die entgegengesetzte Natur — wenn man etwas Geistiges als entgegengesetzt dem Körperlichen statuieren sollte — übergehen könne, um ihre Wirkung auszuüben. Wie wäre es bei der Annahme eines solchen Gegensatzes möglich, daß durch Anhäufung von Galle Melancholie entsteht? wie, daß eine heftige Erkältung vorübergehend Lethargie und Schwächung des Intellektes und Gedächtnisses mit sich bringt; daß der Wein uns fröhlich macht! Die Seele ist vollständig vom Körper abhängig, fährt Galen fort; was sie sei, wisse er nicht, doch gehe sie notwendig mit dem Körper unter. Für das Erste treten überall Beweise auf: so die natürliche Schwachsinnigkeit der Kinder und der Greise, die Krankheiten des Gemüts und des Gedächtnisses, die Hallucination, der Ausfall von normalem Seelenvermögen und das Erscheinen anderer als der gewöhnlichen Fähigkeiten. Diese Beweise Galens schrieb man vereinzelt mit großer Vorliebe in die anthropologischen Bücher, nicht etwa um die Zeitlichkeit der Seele daraus zu folgern, sondern um die Grundlage der Temperamentenlehre und der ihr verwandten Disziplinen zu stärken. Man nahm allgemein von Galen an, daß er unter Seele nichts andres verstanden habe als das Gleichgewicht der verschiedenen den Körper zusammensetzenden Grundflüssigkeiten (humores).

Auch Vives wollte in der Seelenlehre nicht von Spekulationen über das Wesen der Seele im wissenschaftlichen Arbeiten gestört sein: er äußert wiederholt, sie sei das Dunkelste von Allem, man solle sich begnügen, ihre Funktionen zu erforschen.

Telesius sieht gerade die Gemütsbewegungen als den Hauptbeweis für die Körperlichkeit der Seele an, die wir bei ihm als geradezu identisch mit dem Centralnervensystem kennen lernen werden.

So ruht dieser Zweig der Anthropologie auf jener Anschauung, die wir, wenn sie bewußt und tendenziös auftritt, materialistisch nennen. Die Temperamentenlehre mit ihren unzähligen, unbewiesenen und willkürlichen Sätzen, denen wir teilweise noch in der Physiognomik jener Zeit begegnen werden, hatte die Bedeutung eines sehr ausgedehnten, und stellenweise seltsamen, um nicht zu sagen schnurrigen Vehikels für einen Grundsatz von größter Allgemeinheit. Wollen wir einen Augenblick vergessen, daß derselbe damals selbstverständlich war, und ihn von unsrer Anschauungsweise aus formulieren: so können wir ihn bezeichnen als die Abhängigkeit des Seelischen vom Körperlichen: als den Primat der Materie.

Nur die Zustände des eigenen Körpers, heißt es bei Vives, veranlassen bei allen Menschen von Natur aus die gleichen psychischen Vorgänge: wie Hunger, Durst, Krankheiten, Verletzung; Verstimmung durch Anhäufung von Galle, Heiterkeit, wenn das Blut gut beschaffen

und leicht flüssig ist. Die Art jedoch, wie der Mensch sich zu allem verhält, was von außen zu seinen Sinnen kommt, hängt von seiner Körperkonstitution ab; gemäß der Verschiedenheit der letztren werden verschiedene Menschen von gleichen Objekten verschieden affiziert; — ebenso wie das Feuer den Stein zu Kalk, das Holz aber zu Asche macht, war hier die beliebte Analogie. Man berief sich unter Andren auch auf Sextus Empirikus, der in seinen Hypotyposen aus dem eben erwähnten Aristotelischen Satze gefolgert hatte, daß notwendigerweise nicht Alle dasselbe billigen und fliehen könnten. Telesius schrieb, ebenfalls im Anschluß an Aristoteles: Die Fähigkeiten des Menschen, zu fühlen, zu überlegen, sich zu bewegen, sind selbst bei dem Einzelnen zu verschiedenen Zeiten verschieden; und zwar hängt dies mit der Ernährung zusammen, welche die Beschaffenheit der Nervensubstanz (spiritus) beeinflußt. Seltsamerweise scheint der dritte jener Aristotelischen Sätze, welche die antike Skepsis im Sinne ihrer „Relativitäts"-Lehre benützte: nämlich der Satz, daß selbst in einem Menschen verschiedene Elemente seiner Konstitution widerstreitende Impulse in Bezug auf das gleiche Objekt zur Folge haben könnten, in der Renaissance nicht angewandt worden zu sein; erst bei Spinoza begegnet man allen dreien Sätzen wieder.

Aus dem ersten Satze von der Verschiedenheit folgert Telesius, vollständig im Geiste dieser ganzen Wissenschaft, die verschiedenen Arten von Empfänglichkeiten, welche wir Tugenden und Laster nennen, seien den verschiedenen Menschen und Menschenarten ebenso angeboren wie den Tierarten ihre besonderen Neigungen. Die, welche gutes warmes Blut um das Herz haben, schreibt Vives, sind mutig und sorglos; der große Vorrat von Wärme erzeugt Zuversicht. Die, welche weniger warmes Blut um das Herz haben, sind feige. Und im gleichen Sinne sagt Skaliger: Beim Tapfern erzeugt eine Beleidigung die Anspannung jener Muskeln, welche einen Schlag veranlassen, beim Unkriegerischen die der Sprachorgane.

Jede Störung des physischen Lebensverlaufes schreibt Neuhaus (s. u.), jede intemperies, stört die Ruhe und Sorglosigkeit des Geistes und kann zu verbrecherischen Thaten antreiben. „Laster und Tugenden stammen fast aus keiner andren Quelle, als aus der Verfassung des Körpers und aus der Temperatur der Säfte." „Die mit dickem und unreinem Blut haben rauhe Sitten, gleichsam wild sind sie, unmenschlich und ohne Achtung vor Ehre, ohne Scheu vor der Religion, ohne Scham." Die Menschen aber, deren Blut von schlechten Bestandteilen gereinigt ist (defaecati sanguinis) sind ruhig, selten bewegt sie Zorn und Rache, sie können ihrer Überlegung folgen, weil sie nicht von Begierden getrieben werden.

Natürlich spielten auch hier die Spiritus eine Rolle, da in diesen ja die dispositio zu verschiedenen Affekten liegen sollte; z. B. geringe Anzahl und Kälte derselben erzeugte, wie man annahm, Traurigkeit, auch langsames Denken und Reagieren auf äußere Eindrücke.

Auch der Ablauf der Affekte war demnach ein Vorgang der den physiologischen Gesetzen folgte, gemäß der Annahme, die Fortdauer der durch irgend einen Eindruck hervorgerufenen körperlichen Erregung bedinge auch die Fortdauer des Affektes im Gemüte. Die schwarze Galle erzeugt Trauer, schreibt Vives kurz, und diese wieder schwarze Galle. Man behandelte so die Affekte in der Psychologie unter Absehung von jedem moralischen Gesichtspunkte, blos als verschiedene innere Zustände des Menschen; und so kommt es, daß man zuweilen unter den zusammengesetzten (mixtae) Affekten auch solche wie Verachtung seiner persönlichen Würde, Schamlosigkeit, perverse Lustigkeit, Grausamkeit, ja zügellose Schwelgerei angeführt findet. Peregrinus, bei dem wir das gleiche bemerken, schreibt sogar, die Tugenden seien in der Tat selbst Affekte: die Tapferkeit ohne Zorn erschlaffe, die Klugheit ohne Furcht lasse bald nach.

Die Körperkonstitution jedes Menschen hängt ihrerseits von der seiner Erzeuger ab: dies war ein der Erfahrung des Altertums entnommener Satz. Daher heißt es in den Lehrbüchern, für den Charakter (animi mores) des Einzelnen sei außer dem Schlusse von seiner Körperkonstitution auch der Schluß von der Art der Erzeuger zulässig, da sich die Komplexionen des Körpers und damit die Neigungen der Seele vererben; „die von Schlechten Erzeugten haben Gift in sich, wenn sie auch nichts Übles thun," sagte man nach Plutarch. Auch der Einfluß von Seiten der Amme durch die Milch wurde für wichtig gehalten. Nach dem Recht der Erbschaft sagt Neuhus in seinem „teatrum" (s. u.), übertragen die Erzeuger ihre Eigenschaften auf die Sprößlinge; Gott hat es so eingerichtet, daß die Natur der Eltern mit dem Zeugungsstoff auf die Kinder umgepflanzt wird, und ebenso die Qualitäten des Charakters (animi mores). So sind die Anlagen zu guten Eigenschaften mitgezeugt (seminata virtutis indoles).

Es ist kein unwesentlicher Umstand, daß es südliche Völker sind, von welchen diese ganze Charakterologie stammte, Menschen, welche starke Affekte hatten und gewohnt waren, sie in starkem Maße zu zeigen und unbefangen bei sich und Andern zu beobachten. Weiter im Norden würde man sich vergeblich nach Beispielen umgesehen haben, wie den oft zitierten König Kotys von Thracien, nach dessen Verordnung man ihm keine thönerne Vasen schenken durfte, da er die sonst unausbleiblichen Wutanfälle über das Zerbrechen derselben zu vermeiden wünschte. Und dergestalt ausgeprägte Typen waren es, welche die Schriften des Altertums in der mannigfachsten Fülle boten, und aus welchen die Renaissance zum größten Teile die Kenntnis der menschlichen Leidenschaften schöpfte. Durch die weitere Verbreitung der christlich-ethischen Weltanschauung wurde diese echt heidnische naive Betrachtung der menschlichen Individualität unmöglich; steht doch die Konstatierung der verschiedenen Charaktere mit ihren Tugenden und Lastern als Naturprodukten im schroffen Gegensatz zu irgend einer moralischen Billigung oder Mißbilligung, wie zu jeder Anschauung die vom subjektiven Gesichtspunkte eines Sein-Sollenden aus urteilt. Die

Alten schätzten den Charakter des Einzelnen nach seiner Brauchbarkeit im gemeinen Wesen, eine Anschauung, für welche die Renaissance ihrerseits sehr wenig Sinn hatte.

Diese ganze Individual-Lehre war im Sinne des Aristotelischen Satzes, daß auch in Bezug auf die Aktionen des Menschen, sobald die Summe der Faktoren gegeben sei, welche den Eintritt einer Handlung bedingen (dynamis) dieselbe sofort in die Wirklichkeit tritt. Daher konnte Telesius sagen: man kann die Handlungen der Menschen vorauswissen; kein Naturkörper und auch kein Mensch zeigt andre Tätigkeiten als nach seiner Natur zu erwarten sind, und als man von ihm bereits beobachtet hat. Daß auf solcher naturalistischen Grundlage auch keine moralische oder rechtsphilosophische Theorie von Zurechnung oder Verantwortung im späteren theologisierenden Sinne möglich war, ist klar. Auch die Scholastik hatte eine solche nicht besessen; sie nahm mit Thomas als Ursachen der Unfreiwilligkeit einer Handlung, Unwissenheit der Folgen, Begierde, Gewalt und Furcht an. Die Verlegenheit im einzelnen Falle blieb nicht aus: eine Handlung, die aus großer Furcht geschieht hieß z. B. „freiwillig" simpliciter (schlechthin), unfreiwillig aber in gewisser Hinsicht: secundum quid. Die Gelehrten der Renaissance aber hätten ohne Zweifel jeden ausgelacht, der zwischen der Bedingtheit aller Handlungen durch die vorhergehenden Umstände und der Strafgewalt des Staates eine Antimonie gesehen und dieselbe in Ermanglung der Begriffe von Gesellschaftswissenschaft mit dialektischen Deduktionen hätte auflösen wollen. Wie vollständig sich die Renaissance in solcher Hinsicht von späteren Zeiten unterscheidet, darauf mag noch eine Bemerkung hinweisen: Albert Stöckls Geschichte der Philosophie, das verbreitetste und beste akademische Lehrbuch dieses Gegenstandes vom Standpunkt des Katholicismus, führt zwei Sätze aus Louis Büchners „Kraft und Stoff" als die extremsten Äußerungen der im schroffsten Gegensatz zum Glauben stehenden materialistischen Anschauung an. Sie heißen: „Was der Mensch tut und will, ist ein Naturprodukt" und „Die Handlung, welche wir frei nennen, ist das Resultat der stärksten Motive". Und doch hätte jeder christliche Psychologe der Renaissance, ob Geistlicher oder Laie, diese Sätze als selbstverständlich angesehen, indem er durchaus nicht hätte denken können, wie sich die Sache denn sonst verhalten sollte.

In den theologischen Schriften lag die Sache natürlich anders; hier war man von den Kirchenvätern beeinflußt, und auf diesem Gebiete besonders von einigen des 4. und 5. Jahrhunderts, deren Werke im 16. vielfach zum erstenmal im Drucke erschienen. Laktantius hatte versucht, das Moralische in den antiken Anschauungskreis hineinzubringen, indem er annahm, Gott habe allerdings dem Menschen natürliche Leidenschaften eingesetzt, doch würden diese, wenn sie gewisse von Gott gewollte Grenzen überschreiten, „notwendigerweise ihr Wesen zum Schlimmen wenden, und sich in Krankheiten und Laster verkehren." Nemesius statuierte bereits in seinem Buche über die Natur des Menschen den Unter-

schied, ob man dem natürlichen Antriebe der Komplexion sich hingebe, oder ihn bekämpfe und besiege. Und in Ambrosius' Buch über die Pflichten, welches nach dem gleichnamigen Werke Ciceros gearbeitet war, finden sich diese niederen und höheren Seelenkräfte des Menschen bereits personifiziert: was in unsrem Fleische wohnt und uns „versucht", ist der Satan, „der nicht mit einem Geschosse Alle verwundet," sondern für verschiedene Naturen „verschiedene Spitzen dazu verwendet."

§ 15. Die Überlieferungen der Temperamentenlehre aus dem Altertum.

Die Lehre von den vier Grundflüssigkeiten, (chymoi, humores) herrschte in der Schule des griechischen Arztes Hippokrates, eines älteren Zeitgenossen Platos, und war niedergelegt besonders in den von Hippokratikern verfaßten Schriften über die Humores, über die Natur des Menschen, und de locis in homine. Unter Berufung auf den uralten Gedanken, daß ein Eines nichts aus sich erzeugen kann hielt Hippokrates fest, daß der Mensch ebenso wie die übrige Welt aus den vier Urelementen: dem Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten bestehe. Aus dem richtigen Mischungsverhältnis derselben kommt nach der Lehre dieser Schule auch die rechte Proportion der vier menschlichen Grundflüssigkeiten: Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle, wovon erstere in der Leber, letztere in der Milz erzeugt wird. Ein stark verändertes Verhältnis erzeugt Krankheit, innerhalb gewisser Grenzen jedoch nur Verschiedenheit des körperlichen und geistigen Habitus. Vorwiegend warm-trocken sind die Cholerischen, warm-feucht die Sanguiniker, kalt-trocken die Melancholischen, feucht-kalt die Phlegmatischen. Diese vier Typen sind zugleich auch vertreten durch die vier Lebensalter: Der Knabe ist feucht-warm, der Jüngling warm-trocken, der Mann trocken-kalt, der Greis feucht-kalt; im Allgemeinen sind die Männer warm-trocken, die Frauen feucht-kalt, so daß sich also die Charakteristik der Geschlechter und Lebensalter durch das Temperament, dem sie entsprechen, bestimmen läßt. Im Anschlusse hieran folgte die Lehre von den jeder dieser Komplexionen zukommenden physischen, geistigen und moralischen Eigenschaften, und von der das angeborene Temperament eines Jeden fördernden oder hemmenden Lebensweise.

Dazu kam noch die gleichfalls schon der alten Naturphilosophie angehörige Anschauung von der Aktivität des Warmen und Kalten, welche Qualitäten daher stets den Ausschlag geben, und von der Passivität des Trockenen und Feuchten. Die Renaissance stützte sich in Bezug hierauf außer auf Galenus auch auf Aristoteles, dessen naturwissenschaftliche Schriften viele Sätze der ganzen Lehre gewährleisteten. Galen hatte über diesen Gegenstand geschrieben, besonders in dem Buche vom gleichen Temperament des Körpers und der Seele, in seinen zwei Büchern über die Elemente, den dreien über die Temperamente, und in dem über die

schwarze Galle; dann auch in Commentaren zu Hippokratischen Schriften, besonders der von der Natur des Menschen. Er führte auch die ganze Elementen- und Komplexionslehre näher aus, besonders in Bezug auf das „Eukraton", das mittlere, gemäßigte Temperament, mit einer Widerlegung des aufgetretenen Bedenkens, ob denn entgegengesetzte Qualitäten wie Feucht und Trocken zusammen bestehen könnten. Im Blut sind nach ihm die 4 Grundstoffe gleichmäßig gemischt, im Schleim herrscht das Wasser vor, in der gelben Galle das Feuer, in der schwarzen die Erde.

Das theoretische Detail dieser Lehren unterlag im Altertum wie auch in der Renaissance vielen Streitigkeiten, die für den Kern der Sache unwesentlich sind, so über die besonders durch Avicenna vertretene Ansicht, die Elemente behielten in der Mischung ihre Qualitäten bei, gegenüber der des Skotus, die letztren gingen in der Mischung ganz verloren u. s. w.

§ 16. Die Temperamentenlehre der Renaissance.

Außer in den vielen einzelnen Traktaten fand sich die Temperamentenlehre auch in den medizinischen Encyklopädien dargestellt und zwar gewöhnlich in dem Abschnitt de subiecto medicinae: vom Menschen.

Bezeichnend für den Charakter dieser ganzen ungemein reichhaltigen Litteratur ist die zweifellose Gläubigkeit, mit welcher ihre vielen Detail-Sätze vorgetragen werden, obgleich es nicht viel mehr als ein einziger war, der sich empirisch bestätigte, und auf den man sich auch immer wieder besonders berief: nämlich daß bei Personen, bei welchen aus der ganzen Ökonomie des Körpers auf ein Vorhandensein ungewöhnlich vieler Galle geschlossen werden muß, diese Erscheinungen zusammenhängen mit Affektionen von Zorn, Grämlichkeit, Gereiztheit und Furcht. Vieles Nähere über die Temperamentenlehre werden wir in der damaligen Physiognomik finden.

Im Allgemeinen galten die Sanguiniker als froh, heiter, freundlich; es hieß, sie vertrauen, lieben und zürnen leicht. Die Choleriker sind mutig, ungeduldig, rasch im Denken und Handeln, die Melancholiker schweigsam, mißtrauisch, von guten Verstandesgaben, aber meist nicht ganz integrem Charakter. In der Jugend sind sie gescheidter als später. Claramontius (s. u.) sagt vom Melancholiker: Seine Kräfte zu schaden sind groß und stets bereit in Aktion zu treten, sein Sinn ist lebhaft und empfänglich, rasch auffassend, unruhig und gespannt. Er ist ehrgeizig und leicht erzürnt. Oft spottet er sehr witzig über seinen Freund, da die Schärfe seines Geistes größer ist als die Güte seines Charakters. Die Phlegmatiker sind stumpfsinnig, furchtsam; alle ihre körperlichen und geistigen Bewegungen sprechen langsam an.

Kompliciert wurde die Theorie noch dadurch, daß oft die verschiedenen Komplexionen nur nach der einen vorwiegenden Grundqualität benannt wurden, und daß auch die Bezeichnung hart, weich und ähnliche

zuweilen hereinspielten. So heißt es bei Vives: Die Warmen haben heftige, seltsame und verschiedene Begierden, die sie sehr rasch erfüllt haben wollen, die Kalten wenige und lässige, aber beständige. Die Weichen sind leicht von Freude, Leid und Begehren bewegt, die Harten schwer.

Ein besonders beliebtes Separatthema war der Zorn, welcher im Anschluß an Senekas Monographie hierüber (de ira) behandelt wurde. Seneka sagt darin, der Zorn wachse allmählich, weil der höhere Grad von Wärme erst durch die Bewegung gewonnen werde; und er entwickelt die verschiedenen Äußerungsweisen dieses Affekts nach den verschiedenen Komplexionen. Weisemann schreibt auch hierüber sehr gut: Die Melancholiker und Galligen zürnen und rächen sich leicht. Bei Sanguinikern spricht die erste Bewegung langsam an, weil sie Alles von der besseren Seite aufnehmen; sowie sie sich aber beleidigt glauben, erfolgt die zweite, die auf Rache abzielt, sehr prompt. Bei Manchen spricht die erste Bewegung prompt an, die zweite langsam, durch den Einfluß eines mehr passiven Temperaments; bei den Phlegmatikern endlich vollziehen sich beide langsam.

Ein sehr kultivierter Zweig der Lehre war die Bedeutung der Temperatur der inneren Organe. Galen hatte die erste Ursache für die Disposition eines Menschen zu diesem oder jenem Affekte auch in der nach den vier Grundqualitäten: trocken, warm, feucht, kalt, bestimmten Beschaffenheit des Herzens gesucht. Scipio Claramontius fügte noch Härte und Weichheit hinzu. Dieser berühmteste Vertreter der gesamten Temperamentenlehre war 1565 in dem päpstlichen Städtchen Caesena geboren, er war Priester und lebte bis 1652 oder 53. Im Jahre 1620 beendete er seine zehn Bücher über die Erkennung der Neigungen und verborgenen Gemütsbewegungen eines Jeden, (de coniectandis etc.), welche 1625 zu Venedig erschienen im Anfang weniger Beachtung fanden, dann aber zu Helmstaedt 1665 von Hermann Conring, dem ersten deutschen Anhänger Harveys, als ein opus novi argumenti et incomparabile wieder aufgelegt wurden und seither, noch über das Ende des Jahrhunderts hinaus als disertissimi und unübertroffen galten. Claramontius machte dadurch mit Recht mehr Wirkung als alle Andren, daß er das Meiste ganz wörtlich aus dem Aristoteles nahm, sowie durch sehr geschmackvolle Auswahl von Citaten, besonders aus Homer und Horaz. Wo er selbst schrieb, fiel er wie die meisten Andren, bei der Aufstellung der Charaktertypen ins Pathologische. Seine Apostrophierung des Melancholischen möge als Beispiel dienen:

Wehe Dir, wenn deine Anlage durch Gram über ein Unglück oder übermäßige Berufsarbeit oder von selbst durch Entartung der Galle, in eigentliche Melancholie übergeht. Dann wirst du ein schwieriger, harter, unzufriedener, unangenehmer, eigensinniger und geiziger Mensch. Neid, Übelwollen, Gehässigkeit und Bitterkeit, ein unerschöpflicher Seelenschmerz, unheilbarer Kummer, stete Angst wird dich begleiten. Wenn die entarteten Säfte das Gehirn erreichen, wirst du geisteskrank, hältst dich für

verwandelt, in einen Wolf oder in ein Hirsekorn, welches die Hühner fressen; oder du bist so traurig, daß du durch Selbstmord dein Leben endigst!

Bei Claramontius ist Vieles plastischer ausgedrückt als bei den Andren. Er sagt deutlicher als irgend ein Vorgänger, die Verschiedenheit der Menschen liege darin, welcherlei Dinge es sind, deren Wahrnehmung oder Vorstellung seinen Herzschlag verändern, und zu welcherlei Veränderung der letztere besonders geneigt sei. Beides kann angeboren oder erworben sein. Ein fleischiger Thorax z. B. hält die Brust warm und macht daher zur Empfindung des Mutes geneigt.

Eine ganze Menge von Traktaten Andrer sind, wenn auch minder drastisch, in der bezeichneten outrierten Weise abgefaßt. So schreibt der 1634 verstorbene Camillus Baldus, Professor der Philosophie und Medizin zu Bologna, in einem Traktat über die Erkennung der menschlichen Neigungen aus dem Temperamente: „der Melancholiker ist zu allen Ausschweifungen geneigt, weil durch das Blut und scharfe Säfte stets sein Unterleib gereizt wird; doch ist er dabei ein Heuchler. Wenn es ihm gelingt verborgen zu bleiben, wird er ein großer Dieb sein.“ An die verschiedenen Wärmegrade der Leber knüpft Baldus im selben Traktat die wichtigsten seelischen Unterschiede, und äußert gleich darauf die Meinung, in den linken Ventrikel des Herzens könne am lebenden Tiere Niemand den Finger legen; die Hitze sei dort jedenfalls so groß, daß Wasser darin zum Sieden käme. Dieser Traktat war als der ausführlichste über die physische Temperamentenlehre und besonders über die Temperaturunterschiede bis in das achtzehnte Jahrhundert hinein berühmt. Nach ihm und zwei andren Traktaten des Baldus über die Erkennung der natürlichen Wahrzeichen aus der Besichtigung der Nägel und die Beurteilung des Charakters eines Menschen aus seiner Schrift war, nachdem sie vergriffen, große Nachfrage, und 1654 legte ein Buchdrucker alle drei neu auf.

Die lebhafteste Phantasie wurde in diesen Schriften entfaltet betreffs der Wirkungen des sucus melancholicus. Baldus sagte von ihm: „er hat die Eigentümlichkeit, die Temperatur der Spiritus und des Gehirns kalt und trocken zu machen, woher sofort eine Depravation der Einbildungskraft folgt, so daß man für furchtbar und zu fliehend hält, was harmlos ist.“ Selbst im Strafrecht jener Zeit (s. § 32) werden wir die Wirkungen dieses schlimmen Körper-Saftes berücksichtigt finden.

Galen wurde die Meinung zugeschrieben, diese Wirkung komme von der schwarzen Farbe seines Hauptbestandteils: der Galle; und Averroës bekämpfte dies in sechs Sylogismen, welche seine Anhänger häufig nachschrieben. Auch Casman geht auf diese Widerlegung ein, und erklärt, wie im Dunkel des Körperinnren überhaupt von Farben keine Rede sei.

Eine gewisse theoretische Vertiefung der Temperamentenlehre strebte der berühmte Anti-Galenist Fernelius (Werke Venedig 1564) und seine

Schule an, welche besonderen Wert auf die Konstatierung der Grundqualitäten: warm, kalt, trocken, feucht, durch Betastung der normal erwärmten Hautstellen legte. Beinahe einzig dastehend durch ihre besonnene Stellung gegenüber den Dogmen der Temperamentenlehre sind einige Worte aus der Physiologie Fernels:

Wir können nicht bestimmen, wie die Elemente welche in unsrem Körper vereinigt sind, den Charakter eines gewissen Temperaments etwa durch das Gewicht ihrer Masse, oder durch Ordnung und Grad ihrer Qualitäten erzeugen sollten; nur die Vergleichung ihrer Kräfte bleibt uns zugänglich. Da es aber schwierig ist, solche Verhältnisse von Kräften sich begrifflich klar zu machen, so haben die Ärzte es im Vertrauen auf das unbestechliche Urteil der Sinne stets für richtig gehalten, alle solchen Kräfte nach ihrem Effekte zu bemessen. Doch sind uns auch diese Effekte nur in ihrem Zusammenwirken gegeben; dieses letztere allein bleibt Gegenstand unserer Wahrnehmung; es nimmt eben Alles, was uns im Denken klar ist, seinen Ursprung von den Sinnen.

In dieser Schule griff übrigens zuerst ein gewisser Skeptizismus hinsichtlich der Temperamentenlehre Platz: man faßte den Begriff der Komplexion ausschließlich somatisch, ohne die Schlüsse auf den Charakter für unfehlbar zu halten, und nahm an, es könnte ein bestimmter Habitus durch die Lebensweise erst erworben sein, ohne daß die angeborne Individualität sich dadurch im gleichen Sinne verändere. Fernel hob hervor, daß nur körperliche Einflüsse, welche beständig wirken, wie die Nahrung, ein angebornes Temperament verändern könnten; doch bleibt stets die Hinneigung des Körpers zu dieser Konstitution zurück.

Jakob Böhmes bekannte Schrift „von vier Complexionen" 1621 bietet nichts Neues über diesen Gegenstand; original ist jedoch seine daselbst geäußerte Bemerkung, daß das Bewußtsein erst durch die Unterscheidung von Gegensätzen komme, indem ein immer gleicher Inhalt desselben tatsächlich keiner wäre, und das Bewußtsein einer Gleichheit erst nach dem eines Unterschieds zustande komme.

§ 17. Die Litteratur der Physiognomik.

Schon Petrarka nannte im 44. Dialog des ersten Buches der Remedia das Bücherschreiben eine „kontagiöse, unheilbare, öffentliche Krankheit." Diese Krankheit fand in der Renaissance nicht leicht auf irgend einem Gebiete größere Ausbreitung, als auf dem der Physiognomik. Ich will, ehe ich auf den Bestand dieser Wissenschaft eingehe, von der vom Beginne des 16. Jahrhunderts an bereits sehr zahlreichen Litteratur nur die Werke anführen, die am meisten gekannt, aufgelegt und ausgeschrieben wurden. Den Ursprung dieser ganzen Litteratur bildet eine unächte Schrift des Aristoteles über Physiognomik, welche vier und ein halbes Blatt der Bekker'schen Ausgabe einnimmt. Aus ihr machte ein späterer Interpret ein weitläufiges Buch, welches dem

Polemon zugeschrieben wurde. Ein erweiternder Commentar zu diesem Werke war die Schrift des Adamantius, welcher zuerst den Augen ein ganzes Buch in derselben widmete. Die Aristotelische Physiognomik wurde schon 1535 von Lakuna zu Paris in's Französische, von Willich (Wittenberg 1538) in's Deutsche übersetzt. Das Buch des Adamantius erschien zu Basel 1544 in der lateinischen Übersetzung von Cornarus; im folgenden Jahre kam zu Rom sein Text mit dem des Polemon und Melampus heraus; zu Venedig 1552 eine lateinische Übersetzung dieser und anderer antiker Physiognomiker von Petrejus, und eine noch größere Sammlung, scriptores physiognomoniae veterae, zu Paris 1556.

Zu Frankfurt erschien 1584 ein Commentar zu der Aristotelischen Schrift von dem Physiognomiker und Astrologen Thaddeus von Hageck, dem Leibarzt Maximilians II., der 1564 auch eine Metoskopie (Stirnlehre) geschrieben hatte; 1621 gab Baldus einen solchen Commentar heraus; ebenso 1636 Franz Sanchez, Professor der Medizin zu Toulouse und zwar um eine Lücke auszufüllen, da es, wie er schrieb, zu allen übrigen Werken Desselben höchst gelehrte Commentare gab. Er plaidierte zuerst für die Unechtheit des Buches vom siebenten oder achten Capitel an.

Der älteste Physiognomiker der Renaissance und der Einzige, der was er schreibt selbst gefunden hat, ist Lionardo da Vinci. Er gibt in seinem 1270 verfaßten Traktat von der Malerei cap. 257 u. f. gute Beschreibungen der Menschen im Affekte. In c. 95 u. f. sagt er, es gebe soviel verschiedene Ausdrucks-Bewegungen, als Vorfälle oder Einbildungen, welche solche veranlassen könnten; das Maß der Wirkung auf die Haltung des Körpers sei durch das Temperament bestimmt. Man könne den Ausdruck der Affekte nicht an Modellen studieren, da das Bewußtsein beobachtet zu werden die natürliche Energie der Bewegungen lähme, sondern nur an wirklich erregten Menschen.

Von den Folgenden seien die Werke vorläufig nur erwähnt. 1503 erschien ein Lehrbuch der Physiognomik und Chiromantie von Achillinus, Professor zu Padua, 1505 ein solches von Michael Skotus zu Paris und eines von Bartholomäus Cocles zu Bologna. Das letztere nennt sich bereits eine Wiedererneuerung dieser Wissenschaften; es erschien als „Kurzer Bericht" ꝛc. 1524 wieder zu Straßburg und ein Commentar darüber von Frikassio 1525. Hasius gab 1519 eine Chiromantie heraus, 1522 Johannes de Indagine eine Einführung in die physiognomischen Wissenschaften. Sie stand auf dem Inder Pauls IV., weil sie Astrologisches enthielt; trotzdem wurde sie noch im 17. Jahrhundert in Straßburg viermal lateinisch, ebenda deutsch und in Paris französisch gedruckt. Die bekannteste aller neueren Physiognomiken war die in vier Büchern des neapolitanischen Nobile Giovanni Baptista Porta, der durch seine Leistungen in der Physik und ausgedehnte naturwissenschaftliche Reisen, und besonders durch sein großes Werk von der

natürlichen Magie berühmt war. Sein Buch erschien 1586 zu Neapel lateinisch, 1601 auch deutsch, 1627 italienisch, 1656 französisch. Überhaupt war diese Wissenschaft bei Leuten vom Stande beliebt, und besonders in Italien. Der Verfasser des 1620 zu Straßburg gedruckten Buches de symetriis, der Physiognomiker Gaurikus aus Neapel, wurde auf dem Weg nach Stabiae, als er eine vornehme Dame solcher Studienzwecke halber fixierte, von deren Begleiter erschlagen — „da dieses eine ebenso kitzliche als gefährliche Sache ist", wie der Berichterstatter Anthroposkopo beifügt.

Die Ärzte blieben auch in ihrer eignen Sphäre dem physiognomischen Treiben nicht fern und schrieben Vieles über pathologische Semiotik, so der Arzt Helvetius in Köthen ein Medizinisches Amphitheater der Physiognomik, zu Heidelberg 1600 erschienen; May eine chyromance medicinale u. s. w. Bekannt war auch der große Commentar „Über die hauptsächlichsten Arten der Divination" von dem Wittenbergischen Arzte und Professor Caspar Peuker, dem Schwiegersohn Melanchthons, welcher Commentar die Chiromantie der Griechen am ausführlichsten besprach, und 1563 zu Wittenberg, und hierauf noch achtmal aufgelegt wurde. Von dem Marburger Physiologen und Philosophen Goklenius erschien eine Physiognomik und Chiromantie 1620 zu Frankfurt, von Cornelius Ghirandel eine italienische Bologna 1630. Das ausführlichste dieser Lehrbücher schrieb 1618 ein Jesuit des römischen Collegiums, Honoratus Niquet: „Physiognomik des Menschen", welche 1648 vom General des Ordens, Caraffa, approbiert, und zu Leyden gedruckt wurde. Endlich sei erwähnt die Chiromantie und Physiognomik von Philipp Magens, die lateinisch 1661 zu Gravenhagen erschien, 1665 holländisch und französisch im Haag, 1697 deutsch in Leipzig.

Sehen wir eine dieser Schriften, z. B. das seiner Zeit allbekannte Buch Portas vorläufig flüchtig durch, so finden wir nach einer Galen und seinen Nachfolgern entlehnten Physiognomik der vier Temperamente, mit einer Anwendung derselben auf die Angehörigen verschiedener Bodenformationen, Klimate und Stämme aus dem Trogus, ein ausgedehntes Kapitel der Zusammenstellung von Eigentümlichkeiten der verschiedenen menschlichen Kopfteile mit solchen gewisser Tiere gewidmet; und Portas Illustrator, welcher jedesmal den Menschen- und Tierkopf, z. B. den Breitstirnigen mit dem Ochsen gegeneinander gewendet zeichnet, versteht, die Ähnlichkeit zwischen beiden meist zu einer frappanten zu machen. Das dritte Buch behandelt ausschließlich die Charakteristik der Augen; Porta zählt über 200 verschiedene sichtbare Eigentümlichkeiten derselben auf, mit den entsprechenden Conclusionen auf solche der Seele. Das vierte Buch bringt physiognomische Charakter-Typen, wobei die verschiedenen Eigenschaften des Intellekts und Willens, wie Gerechtigkeit, Jähzorn, nach ihrer körperlichen und seelischen Erscheinung geschildert sind.

§ 18. Die Lehren der allgemeinen Physiognomik.

Die Grundvoraussetzung der physiognomischen Wissenschaft bildete die Wechselwirkung zwischen Seele und Körper, welche die Erfahrung gewährleistet: einerseits die Heilung von Affekten und Geisteskrankheiten durch Medikamente; und das ganze übrige Material, welches Galen in der Schrift vom gemeinsamen Temperament geboten; andrerseits die perturbierende Wirkung von Vorstellungen der Seele auf den Körper im Affekt. Die Natur deutet in Allem etwas an, führt Claramontius aus; sie thut nichts zwecklos. Daher läßt sich wohl aus der Physiognomie auf die Anlagen selbst schließen; wie jedoch die Entwicklung der letzteren durch äußere Einflüsse oder ihre Äußerung durch Verstellung verändert worden ist, darüber kann die Physiognomik uns nicht belehren.

Der erste der physiognomischen Grundsätze war: Von Menschen, deren Züge die gleichen Merkmale besitzen, welche die Züge der andren Menschen nur in einem gewissen Affekte zeigen, ist anzunehmen, daß sie in einer beständigen Geneigtheit zu diesem Affekte leben. Z. B. sagt Claramontius: Es gibt Menschen mit roter Gesichtsfarbe, roten und schimmernden Augen, zusammengepreßten Zähnen, starr emporstehenden Haaren, mit stoßender Ausdrucksweise und unausgeglichener Sprache, allen Merkmalen des Zornes; wir haben anzunehmen, daß ein Solcher zum Jähzorn geneigt ist.

Die Ähnlichkeit mit Tieren, als eine weitere Quelle physiognomischer Schlüsse, ist darauf basiert, daß bei diesen dieselbe Verbindung von Körper und Seele wie beim Menschen stattfindet. Auch bei ihnen richtet sich z. B. die Intelligenz nach der Masse des Gehirns; der Affe hat das größte. Jede Art, schreibt Porta, hat ebenso wie ihre eigentümliche äußere Gestalt, auch ihre besonderen Dispositionen zu gewissen Gemütsbewegungen. Niemals wurde ein Wolf gefunden mit der furchtsamen Seele eines Schafes. Darauf stützt sich unser erster Syllogismus: beim Löwen trifft diese Gestalt: große Extremitäten mit dieser Gemütsart: Tapferkeit, zusammen; folglich werden wir bei Tieren, — einschließlich Menschen, — bei welchen die wesentlichen Momente des Körperbaues die gleichen sind, auch eine im wesentlichen der des Löwen gleiche Gemütsart voraussetzen können; und die Wahrscheinlichkeit dieses Schlusses wird größer, wenn wir ihn schon einigemale, wie beim Stier u. s. w. bestätigt gefunden haben. Diesem Schlusse aus der Analogie schließt sich der aus dem Gegensatz an: sahen wir z. B. mit Härte des Haares Stärke verbunden, so wird seine Weichheit auf Schwäche hinweisen.

Plato's Lehre von der Seelenwanderung war diesem Satze der Physiognomik günstig, indem menschliche Seelen in die Körper von Tieren übergehen sollten, welche die gleichen schlimmen Neigungen hatten. Daran schloß sich die von Platonikern ausgebildete, von Nemesius wieder besprochene Lehre, daß der niedere Teil der menschlichen Seele alle Tierseelen insofern umfasse, als er von allen die Neigungen besitzen könne.

Die natürliche Anlage jedes Menschen, z. B. Raubluſt oder Friedfertigkeit iſt dadurch in ein Niveau mit der Anlage der Tiere geſtellt; nach ihr ſind die Verſchiedenheiten der menſchlichen Neigungen zu erklären; zur Tugend wird von Natur Niemand angetrieben. Dieſer letztere Gedanke, ohne ſpekulativ-ethiſche Wendung, bildete eine der Grundanſchauungen der profanen Renaiſſance-Pſychologie.

Im Anſchluß an den obigen Grundſatz liegt auch eine große Menge von Schlüſſen von Menſchen auf Menſchen vor, z. B. die Mörder haben meiſt buſchige zuſammengewachſene Augenbraunen, die Treuloſen ſchlanke ſchmale Hände.

Ebenſo ferner wie die Ähnlichkeit eines Menſchen mit einem Tiere auf den Beſitz der dem letzteren eigenen Charakterart ſchließen läßt, folgt beim Manne aus äußeren Eigenſchaften die zum Weiblichen hinneigen, auch entſprechende innere; das Analoge gilt auch in Bezug auf Nationalität u. ſ. w., z. B. bei einem Europäer, der äußerlich zu den Eigentümlichkeiten einer andren Race hinneigt.

Als ein ſekundäres Hilfsmittel der Phyſiognomik wurde nach dem Vorgange des Ariſtoteles der Schluß von einer Leidenſchaft auf eine andre gewöhnlich damit zuſammenhängende angeführt. Wenn wir z. B. Einen zum Zorn und zugleich zu Verdruß und Kleinmut geneigt erfanden, ſo ſchließen wir, daß er auch neidiſch iſt, wenn wir auch kein direktes Anzeichen dafür haben.

Alle dieſe, ſämtlich Ariſtoteliſchen Lehrſätze, finden ſich verſtreut in allen phyſiognomiſchen Schriften, vollzählig in keiner, in vielen nur einige wenige, am vollſtändigſten noch bei Niquet.

§ 19. Die Anwendung der Temperamentenlehre in der Phyſiognomik.

Eine große Rolle ſpielte in dieſer Lehre die Diagnoſtik des Temperaments; hatte man dieſes einmal erkannt, ſo beſaß man ja den Schlüſſel für den ganzen Charakter des Individuums. Viele Lehrbücher operierten blos mit den Grundtypen: warm, trocken, kalt, feucht: calidus siccus frigidus humidus, und einer großen Anzahl von Miſchungen dieſer Elemente, wobei der aus denſelben reſultierende körperliche und geiſtige Habitus auf das Schärfſte ausgeführt wurde. Bei dem Reichtum der betreffenden Litteratur war dieſe Art von Menſchenkenntnis, welche ſpäter faſt ausſchließlich praktiſche Ärzte, und unter dieſen nur vereinzelte Menſchen mit wirklich induktiven Köpfen und Sinnen trieben, damals nahezu ein Gemeingut. Und ſoviel Falſches auch im Einzelnen dabei mit unterlief, es mußte doch überhaupt der Sinn für die Konſtatierung des Zuſammenhangs von Urſache und Wirkung in der Individualität des Einzelnen, und damit eine vernünftige, von unſittlichem, phariſäiſchem, Rigorismus entfernte, Lebensanſchauung, in hohem Maße begünſtigt werden.

Die Anwendung, die von den oben beschriebenen Grundsätzen der Physiognomik gemacht wurde, war eine ungemein ausgedehnte; man setzte sie am Eingange der Bücher meist sehr besonnen auseinander, um hernach im Einzelnen desto unbedenklicher konstruktiv zu verfahren. Schon Niquet schrieb 1618 sein Werk „um die Delirien der Modernen zu vertreiben."

Die Sicherheit des Auftretens ist auch in diesem Teile der Individuallehre zu bewundern. So ruft Claramontius dem Phlegmatischen zu: Komm her, Mensch mit dem schwammigen Körper, der glatten Haut und dem schlichten Haare, der du mit offenem Munde langsam einhergehst und schwerfällig den Schleim auswirft. Ich kenne dich als ob ich im gleichen Ei mit dir gelegen wäre: du bist schläfrig, stumpfsinnig, sanftmütig und nicht falsch; Cäsar würde nichts in dir zu sehen glauben, was er fürchten müßte.

Mit einer naiven Zuversicht, die wir nicht mehr begreifen, sagten diese Schriftsteller den Trägern eines gewissen äußeren Habitus die verborgenen Eigenschaften ihrer Seele auf den Kopf zu; und ebenso apodiktisch sind ihre Angaben über den Habitus der schiedenen Complexionen.

Die Warmen, calidi, hieß es, wachsen schnell, essen stark und verdauen viel; sie haben dicke und gekräuselte Haare, wahrnehmbaren Atem und starke Stimme; sie transpirieren leicht. Die Trockenen, sicci, sind schlank, haben hartes Fleisch, dicke rauhe Haare, meist dunkel und kraus, essen und verdauen mäßig, halten viele Anstrengungen aus. Die Kalten, frigidi wachsen langsam, Stimme und Atem sind schwächer; sie essen und verdauen wenig. Sie sind blaß, und transpirieren schwer; die Haare sind gestreckt und fein. Die Feuchten, humidi sind fleischig, haben wenig meist blonden Haarwuchs, feuchte Augen u. s. w.

Von den äußeren Zeichen für die Temperatur der einzelnen inneren Organe, besonders Gehirn, Herz und Leber, wurde mit großem Eifer gehandelt; auf Galenischer Grundlage hatte früher schon Averroës, und Skotus darüber geschrieben. Auch viele sonstige physiognomische Zeichen, welche diese Werke angaben, waren von der Temperamentenlehre abgeleitet, wie: daß ein großer Mund und weite Nasenlöcher Mut und Zorn andeuten, indem sie die Einatmung und dadurch die natürliche Wärme fördern; andre entstanden wie es scheint aus bloßer vereinzelnter Beobachtung, wie daß eine runde Nase Großherzigkeit, eine zugespitzte Jähzorn andeute. Weitere Sätze endlich hingen mit der Lehre von den Lebensgeistern zusammen, z. B.: Kleine denken und fühlen schneller, weil der Weg vom Kopfe zum Herzen, wo die Spiritus bereitet werden, kürzer ist.

Das Meiste ist durch seine aphoristische Darstellung wertlos; es finden sich zahllose Sätze wie der, daß Menschen mit wenig plastischen Ohren, breitem Munde, dickem Nacken, wulstigen Lippen und niedren Stirnen roh sind. Dem Ganzen fehlte die Durcharbeitung der morphologischen und physiologischen Grundlage, dem Einzelnen die exakte Be-

obachtung. Wer die Gesetze oder vielmehr die scheinbaren Ungesetzlichkeiten der Vererbung nicht in Rechnung bringen kann, wird natürlich im Einzelnen ohne alle Sicherheit schließen, und seine Verallgemeinerungen sonach des Bodens entbehren. Das riesengroße Material im Einzelnen darzustellen, ist sonach wohl überflüssig. Nach allem bisher Gesagten wird man im Allgemeinen kein zu festes Zutrauen zu dem Werte desselben haben. Um aber die Gültigkeit oder Rektificierung dieser tausende und abertausende von kleinen Induktionen im einzelnen festzustellen, bedürfte man einer sehr zahlreichen Gesellschaft gebildeter Menschen, welche Jahre hindurch in ihren Mußestunden sich nach einem bestimmten von Physiologen vorgeschriebenen Plane mit der Verificierung jener Beobachtungen befaßte. Dieses wäre der einzige Weg wieder zu einer irgend etwas bedeutenden Physiognomik im Sinne der Renaissance zu kommen.

§ 20. Die speziellen Zweige der Physiognomik.

Wenn auf dem Gebiet der allgemeinen Physiognomik noch ein Zweifel an der Wertlosigkeit des Gebotenen möglich ist, so läßt sich doch über die unzähligen Monographien summarisch aburteilen, welche besonders im 17. Jahrhundert in Menge gedruckt wurden. Außer der von einigen griechischen Schriftstellern ererbten Physiognomik der Hände: Chiromantie, über welche Kunst schon Juvenal einst gespottet hatte, stand besonders die Stirnlehre, Metoskopie, in Ansehen, von welcher Cardanus, der 1568 selbst eine Metoskopie verfaßte, sagte, man solle nichts mehr über diesen Gegenstand schreiben, ihre Schlüsse seien für Viele gar zu beleidigend. Man hob hervor, daß die Stirne der nächste Teil am Gehirn sei, und viele Nerven hinter ihr lägen. Auf der Stirne wurden fünf Normallinien angenommen, auf deren Fehlen oder besondere Ausprägung es ankam, und deren jede mit Planeten zusammengestellt wurde. Eine große Rolle unter diesen astrologischen Stirn- und Hand-Linien spielte die der Venus.

Im Jahre 1603 erschienen gesammelte Abhandlungen von Klipphausen: der Augenmoralist, die Stirnphilosophie, Nasenkunde, Mund- und Lippenausleger, auch über den Gang u. s. w. Er sagt darin, bei ihm auf dem Lande gälte die Chiromantie nicht, „weil die Bauern dickes Leder und eine Hornhaut haben." Man müsse diese Kunst in der feinen Gesellschaft der Städte erlernen und treiben. Eine Podoskopie von d'Artis erschien 1619; Praetorius in Frankfurt schrieb 1677 über den Daumen u. s. w. Diese Bücher sprachen meist ausführlich von der Würde und dem Nutzen einer solchen Wissenschaft; das Positive was sie boten, war jedoch meist ganz willkürlich, wie z. B. daß eine krumme, hohe und runde Stirn auf Thorheit und Unzucht deute. Dies schreibt eines der ergötzlichsten dieser Bücher, die kleine 1662 zu Jena gedruckte Metoskopie von Christian Jakobi: „Metopologia sive speculum ingenii humani, das ist Salomonischer Weisheit nachdenklicher Bericht von des Menschen

Natur u. s. w. wie solche äußerlich an seiner Stirn als an einem Spiegel gesehen und erkannt werden mögen." Im Jahre 1578 schrieb sogar ein Herr Fugger von Kirchberg in einem Buche, „Wie und wo man ein Gestüte" u. s. w. 16 Kapitel über Physiognomik der Pferde, die für den Kenner vielleicht wertvoller sein mögen, als das Meiste des Vorhergehenden. Auch über Pflanzenphysiognomik entstanden manche Traktate nach dem Vorgange der in der Paracelsischen Pharmacie gebotenen Symbolik der Pflanzenformen.

§ 21. Die weiteren Zweige der Individuallehre: die Charakteristik der Geschlechter, Lebensalter, Berufsarten, Völker; und die Beziehungen dieses ganzen Gebietes zur Astrologie.

Rufen wir uns zurück, daß wir in der Individualwissenschaft zwei Schlüsse auf den Charakter des Einzelnen in Gebrauch fanden; den von seiner Konstitution und den von den seinen Erzeugern eigenen Eigenschaften. Außer dieser ererbten Disposition kommt jedoch noch die erworbene in Frage, nämlich der Einfluß der äußeren Umstände: eine Erfahrung die schon Plato in seinem „Staat" verarbeitet hatte. Galen schloß sich sowohl hieran, als auch an die Lehre von der Gewohnheit an, eine Macht, deren Einfluß Aristoteles in der Nikomochischen Ethik ausgeführt, und die besonders Augustinus als „zweite Natur" neben der Jedem anerschaffenen wieder hervorgehoben hatte. So sprach Galen von einem erworbenen Temperament, welches durch das Schicksal des Menschen, seine äußeren Umstände, Berufsleben u. s. w. entstanden ist und durch welches das angeborne modificiert wird. In dieser Tatsache, daß durch die häufige Wiederholung einer Handlung die ursprüngliche Natur des Individuums nach der betreffenden Richtung hin verändert wird, fand endlich die Individualwissenschaft Gewähr für einen dritten Schluß, den vom Leben des Menschen auf seinen Charakter.

Wichtig für diesen Punkt, wie für die Anthropologie der Renaissance überhaupt, war das zweite Buch der Aristotelischen Rhetorik, wo von den Individualitäten (mores) gesprochen war, welche die Angehörigen der verschiedenen Temperamente zeigen, endlich von der Charakteristik der Geschlechter, der Lebensalter und verschiedenen Stände. Im Anschluß an diese Ausführungen nahm man als ein Axiom an, für Jeden könne die Voraussetzung als sicher gelten, daß er die gewöhnlichen Neigungen seines Lebensalters besitzt, daß er in ihnen von seinen Lebensgefährten beeinflußt ist, daß er den allgemeinen Charakter und die Sitten seines Volkes und Himmelsstrichs nicht allzuweit verläugnet. Auch von den Eigenschaften seines Standes und Berufes ist Niemand frei, noch von den natürlichen Familienempfindungen.

Auch diese weiteren Zweige der Individualwissenschaft fanden zahlreiche Bearbeitungen. Besonders bekannt war außer der erwähnten Schrift

von Claramontius das 1633 zu Amsterdam gedruckte theatrum ingenii humani in zwei Büchern von Edon Neuhus, einem Neffen von Otto Casmann, und Schulrektor zu Leowerden. Ferner das Buch des Mauritius Calanus, il teatro di varii e diversi cerevelli mondani 1585, lateinisch zu Ferrara 1645 unter dem Titel: Über die individuellen Eigentümlichkeiten, erschienen. Calanus sagt, daß Fernelius, Laurentius, Schenck und Andre diesen Gegenstand zwar berührt, aber Niemand ihn näher behandelt habe. Doch besteht das Buch fast nur aus Citaten, Geschichten und der gewöhnlichen Temperamentenlehre. Dann ist auch zu erwähnen die obstetrix animorum (Seelenhebamme) von Edmund Richer, das scrutinium des Johannes Huarthes, das musaeum physicum de humano ingenio von Joh. Imperialis. Hermann Follini, Professor der Medizin zu Cöln schrieb eine Anleitung zur Menschenkenntnis holländisch, die sein Sohn 1649 ebenda lateinisch als speculum naturae humanae, herausgab. Auch dies war ein weitläufiger Commentar zu Aristoteles; beigefügt sind die Nationalcharaktere der europäischen Völker; es enthält auch Exkurse über die Vorzüge der Frauen und über die Selbstliebe.

Neuhus beginnt damit, die unbeschreiblich vielen Verschiedenheiten der menschlichen Anlagen in vier Klassen zu teilen, was natürlich auf die Temperamentenlehre hinausläuft. Die Ersten sind die beweglichen Geister, welche alles sogleich percipieren; alles prägt sich ihnen rasch ein, aber mit sehr vergänglicher Schrift, wie auf Wachstafeln, und ohne jede übersichtliche Anordnung. Im freundschaftlichen Geplauder bewundert man sie, aber sie halten keiner ernsten Prüfung Stand. Dann kommen die Langsamen und Bedächtigen, die schwerfällig sind, aber ausdauernd. Sie ersetzen den Mangel an rascher Fassungsgabe durch Emsigkeit. Hierauf folgen die mittleren, temperierten, und endlich die hervorragenden Geister, welche das Gute von jeder der zwei ersten Classen haben. Doch sind die einzelnen ingenia noch verschieden nach der körperlichen Gesundheit, je nachdem nämlich gute oder schlechte Spiritus in ihnen tätig sind, und nach den sonstigen Umständen: Geschlecht, Alter, Erziehung, Nation.

In Bezug auf den Geschlechtscharakter sagt Neuhus: das Weib ist schwach und daher furchtsam; aus dem schwächeren Intellekt ergiebt sich einerseits das Nachgeben gegen alle Einwirkungen, daher die Veränderlichkeit in den Bestrebungen, die Empfänglichkeit für die einfachsten Motive: das der Eitelkeit auf die äußere Erscheinung und das Streben nach Gesellschaft von Männern; — andrerseits das grundlose Beharren: wo du willst, will sie nicht; wo du nicht willst, bittet sie von selbst. Daraus folgt auch die Impotenz den Affekten gegenüber, das heftige Sichaussprechen über geringe Anlässe, der leicht erregte Zorn und Schmerz; und ferner das Streben, sich zu verbergen im Gefühl der Schwäche, die im offenen Kampf zu Tage treten würde, daher die Miene des Weibes oft das Gegenteil seines wirklichen Strebens zeigt;

sie haßt wenn sie Dank sagt, und zieht streng die Brauen zusammen, wenn sie verlangt. Überhaupt war in solchen Schriften das Weib ein beliebtes Thema, welches auch mit einem großen Aufwand von Sätzen aus der Spiritus- und Temperamentenlehre behandelt ward. Für die Männer fiel der Vergleich stets zum Vorteil aus; sie erhielten mehr und bessere Spiritus, u. s. w. Schon bei Petrarka hatten sich einige Stellen gefunden über die Frauen, welche man kaum bei ihm suchen würde. In seinen Remedia, den Dialogen über das geeignete Verhalten in Glück und Unglück, läßt er Jemanden zu einem von seiner Gattin verlassenen Freunde sagen: wenn es dir mit dem Wunsche, sie zurückzuhaben, Ernst ist, so verdienst Du gar nicht, daß sie wirklich fortbleibt. Und ebenda ein andermal: auch unter den äußerlich honetten Frauen seien nicht viele, die nicht noch bei Lebzeiten ihres Mannes mit dem Herzen eines Anderen Braut seien. Es erschienen auch spezielle Traktate über dieses Thema, wie der über die Vorzüge der Frauen von Maggio 1548, und das Buch von Markonville, la bonté et mauvaiseté des femmes 1665. Vives spricht über das damals schon hervorgetretene Streben nach Gleichstellung in dem Buche über die christliche Frau, und geht dabei von dem Standpunkte aus, man müsse der Natur folgen, welche stets dem Männchen die Waffe, oder wenigstens die stärkere Waffe verliehen habe. Es ist eine viel besprochene Frage, schreibt Vives dort, ob die Frauen etwas lernen sollen oder nicht. Die Männer gelehrter und berühmter Frauen sind nicht beneidenswert; und eine unterrichtete Frau ist Vielen verdächtig; man sagt, die Ausbildung des Verstandes unterstütze nur den überhaupt schon zu Ausschreitungen geneigten Sinn. Wenn man jedoch so denkt, müßte man konsequenterweise die Frauen systematisch zu Tieren machen. Ein gewisses Maß von Kenntnis kann der Natur der Frau nur nützlich sein, damit sie der Versuchung wissend gegenübersteht: man wird nicht leicht ein Weib aus einem andren Grunde gesunken finden, als weil sie keinen Begriff davon hatte, was für ein Vorteil der Besitz der körperlichen Integrität ist. Freilich, erotische Schriften wie den Lanzelot oder Tristan sollen die rechtschaffenen Frauen nicht lesen, einfach deshalb, weil es ihnen die Ruhe rauben kann. Von der Frau soll man noch weniger hoffen, daß sie große Affekte ablegen kann, als vom Manne; Mensch bleibt Mensch, d. i. ein schwaches widerstandsloses Geschöpf.

Die Charakteristik der Lebensalter wurde immer nach Aristoteles (Rhetorik 2.) gegeben; Claramontius fügt auch Manches aus dem Horaz dazu. In der Kindheit, sagt Neuhus, tritt das Spiel in den Vordergrund; die Bewegungen junger Menschen sind dieselben wie die junger Affen. Die Eltern, nahm man nach Aristoteles an, lieben ihre Kinder mehr als umgekehrt, und die Geschwister untereinander lieben sich infolge der Familienähnlichkeit, der ungefähren Altersgleichheit des gemeinschaftlichen Lebens und der gemeinsamen Erziehung und Bestrebungen.

Sehr Bemerkenswertes über das Alter der Kindheit ist zu lesen in Johannes Barklays Seelenspiegel, icon animorum, der 1625 und öfter lateinisch erschien. Zur Frankfurter Ostermesse 1649 ließ der Bremer Buchhändler Erhard Berger das Büchlein als Geschäftsempfehlung wieder drucken; ein schwedischer Feldgeistlicher Johann Seyfert von Ulm hatte es für ihn „ins Teutsche ausgesetzet" als „Spiegel der menschlichen Gemütsneigungen". In diesem Gewande erlebte es noch verschiedene Auflagen. Der Verfasser war der Sohn des berühmten Rechtslehrers Wilhelm Barklay zu Aberdeen in Schottland. Wegen der reichen Begabung des Knaben wollten französische Jesuiten seine Ausbildung in die Hand nehmen; allein das scheiterte an seiner Abneigung gegen dieselben. Barklay schreibt in diesem Buche: „Sehr viele Kinder haben einen ungemein geschwinden Geist und können mit Papirio wohl gar auf große Dinge sich verstehen; dieses hat ihnen die Natur deshalb gegeben, weil diese Gabe rasch abnimmt: Gedächtnis und Behendigkeit ein Ding zu fassen und zu beurteilen." Man muß diesen Acker mit Diskursen besäen und mit Historien bedüngen — nicht mit abstrakten Sätzen — so merken sie nicht, wie sie das Gute lernen, und also unvermerket soll dasselbe mit ihnen aufwachsen. „Von Lastern muß man mit vnmürsen Gesicht und mit schamhafftigen Augen sich hören lassen, doch daß sie nicht merken, daß solche nunmehr ohngescheuet im öffentlichen Schwange gehen." „Bei der Institution aber muß man mit reitzung zur Ehrbegierde ihre Gemüter hier und da als mit Psalen versesten. „Aber der gewöhnliche Schulbetrieb geht hier ganz falsch mit den Kindern um: „sie müssen die bitteren Gebot der Tugend, deren sie durch die Strengigkeit feind worden, Ich weiß nicht was in für einer gauckelischen Person (d. i. Maske, dialektischer Einkleidung) herumb vnd hienumb wissen zu beweisen" „Einer welcher den Straffen-Räubern, so ihn Henken wolten Entrunnen war, ist gefraget worden, wie ihm doch zu muth gewesen? hat geantwortet: eben so übel als wenn der sakrische Schulfuchs, seiner Jugend Lehrmeister, mit der Peitschen hinter ihm gestanden ist." Solche Angst und Furcht nimmt den Kindern die Kraft zu wachsen, welche ihnen von der Natur zur Vergrößerung und Stärke ihrer Glieder gegeben werden. Denn die Wärme des Magens wird von der Furcht ausgejagt, um dem erschreckten Herzen und Gehirn zu helfen. Die auf solche Weise erzogenen Kinder vergessen später Alles und werden „Stocknarren": — Man lehre sie ihre Eltern respektiren: „man lasse sie nicht wissen, daß man sie muß lieben." — Die herrschende Neigung des Charakters sieht man schon im Kinde, aber man muß sich hüten, allgemeine Eigenheiten ihres Alters für individuelle Fehler zu halten. Nur die Geneigtheit zum Weinen bei gewissen Anlässen giebt ein sicheres indicium. Man muß blos die Excesse hintanhalten; die Thorheiten macht die Zeit von selbst gut. Wir wissen, daß die Tiere: Vögel, Kälber, in der Kindheit einen Drang haben zu spielen und sich zu tummeln, sind aber so blind und verstockt, daß wir dasselbe an unsrem Fleisch und

Blut, dem ehelichen Liebesband, nicht wollen prakticiren lassen. Man verkümmere den Kindern nicht das Privilegium ihres Alters, noch nicht ernsthaft zu leiden, „man laß sie der mitleidenden Natur ihrer Übersehung genießen." —

Über die weiteren Lebensalter schreibt Claramontius: Die Jünglinge sind stets bereit, das zu thun, wonach sie begierig sind, und besonders der Venus ergeben. Sie sind unbeständig, und haben sehr intensive Neigungen (voluntates) aber keine großen. Sie gehen mehr nach Antrieben des Temperaments (humoris) als nach dem Nutzen, und nehmen leicht etwas übel. Doch überwiegen die Motive der honestas den des Nutzens. Sie messen nichts nach diesem ab, am wenigsten ihre Freundschaften. Sie lieben sehr das kameradschaftliche Leben, Witz und Gelächter. Sie sind mitleidig, weil sie Alle für gut halten, wie sich selbst. Sie sind großherzig, und halten sich selbst für würdig großer Dinge, weil das Leben sie noch nicht herabgedrückt hat. Sie glauben Alles zu wissen, und sind leichtgläubig, weil noch nicht oft getäuscht; vermöge ihrer großen Körperwärme sind sie voll Hoffnung, Mut und Tapferkeit. Das Mannesalter vereinigt die Vorzüge des Jünglings- und des Greisenalters. Der Mann ist tapfer und gemäßigt zugleich; er strebt nach Nutzen und nach Ehre, er glaubt nicht alles und mißtraut nicht Allem, er urteilt nach der Wahrheit, der Erfahrung. Der Greis wurde oft getäuscht, daher hält er nichts für sicher; er ist ungläubig und zum Verdacht geneigt infolge seiner Erfahrung. Er ist etwas engherzig, weil er die Schwierigkeit des Erwerbes kennt, und gewinnsüchtig; weder liebt noch haßt er heftig; denn die Erfahrung hat ihn belehrt. Er lebt nach dem Nutzen, nicht nach der honestas. In der Erinnerung an Vergangenes verweilt er mehr als in der Hoffnung auf die Zukunft; über die Gegenwart klagt er gerne. Er ist furchtsam und sieht alles Übel voraus, infolge des Mangels an Wärme; denn die Furcht ist eine Art von Erkältungsvorgang; er ist mitleidig aus Schwäche.

Auch über die Charakteristik der verschiedenen Stände hatte Aristoteles geschrieben im sechsten Buche seines „Staates". Claromontius lehnt sich an seine Ausführungen an. Die reichen Bürger schreibt er, haben das was sie selbst für erstrebenswert halten, und glauben, alle andren Menschen hielten es für erstrebenswert; daher sind sie hochmütig und arrogant. Die Vornehmen und Mächtigen sind ruhmsüchtiger und tätiger als die Vorigen, deren Ehrbegierde leicht gestillt ist. Die Emporkömmlinge, welche das Glück sehr begünstigt hat, die zu den Reichen oder Adeligen erst gekommen sind, nehmen auch die Gemütsart dieser Klassen an; sie haben außerdem viel Selbstvertrauen, und halten meist fest am Cultus der Götter.

Auch der Beruf: die Bestrebungen des täglichen Lebens gehen in feste Neigungen über, wie Neuhus ausführt; und die Gewohnheit erhält die Kraft des Angebornen. So wird es dem Höfling zur zweiten Natur, unter der äußeren Decke einer sein ganzes Wesen erfüllenden

höflichen Heiterkeit stets ängstlich zu sein; der König, der Adelige, der Soldat, der Kaufmann, der Bauer, Alle haben ihre eingewurzelten Triebe, nach welchen sie handeln ohne noch daran zu denken, wie diese aus ihrem Berufe hervorgegangen sind. So setzt der Arzt dem Rezepte eines andren Arztes immer irgend ein Ingrediens hinzu oder hinweg; der Philosoph, wie Neuhaus in einem boshaften Ausfalle auf wahrscheinlich damals bestehende Verhältnisse fortfährt — kommt ganz unwillkürlich stets dahin, die Ansicht seines Collegen so zu referieren, daß sie keinen Sinn mehr giebt.

Was die Verschiedenheiten der Nationalität betrifft, so hatten Hippokrates, Aristoteles, später Ptolemaeus, Vitruv und Andere über die Charaktere der Völker ihrer Zeit und über den Einfluß von Klima, Nahrung, Lebensweise auf den körperlichen und geistigen Habitus derselben geschrieben. Claramontius tadelt es, den Charakter (mores) der Völker aus der Combination der Ursachen abzuleiten, und will ihn nur durch Beobachtung finden. Doch ist er bestrebt, die Hauptcharakterzüge auf physikalisch-geographische Verhältnisse zurückzuführen, und spricht über die Einflüsse von Flüssen, Seen, Meer, Sumpf, Gebirge, aber meist nur in einzelnen Beispielen.

Hier möge nur die Schilderung Platz finden, die Barklay von den westeuropäischen Völkern giebt. Der Verfasser hat sie anziehend genug eingekleidet. Er hat einen Hügel bei dem alten Residenzschlosse von Greenwich bestiegen und blickt hier um sich, auf das unermeßliche London, die Dörfer, Straßen und Ackergründe, und sein Geist versenkt sich in die lebendigen Veränderungen, die auf der Erdoberfläche vor sich gehen, das Erblühen und Untergehen großer Reiche mit all ihrer Geisteskultur; und es wird ihm klar, daß das Alles nicht durch den Einfluß der Sterne geschehen könne, wie seine Zeit so gerne glaubte, sondern aus der wechselnden Herrschaft der in den Menschen und Völkern selbst liegenden innern Gewalten. So habe der Lauf der Weltgeschichte die ganze Kultur in einen engen Winkel Europas gebannt. Von Rußland spricht Barklay nicht; Griechenland und Ungarn werden zu den Türken gerechnet. In jedem Saekulum, heißt es weiter, läßt sich ein sonderlicher Regier- oder Treib-Geist in den Leuten spüren und sehen, welcher der Bewohner Gemüter zu bestimmten Begierlichkeiten und Bestrebungen (studia) als auch Sitten pfleget verliebt zu machen. Im Allgemeinen aber bleiben die Nationalcharaktere beständig.

Die Spanier sind besonders geeignet zu repraesentieren: „sie ersparens an ihrem Maul, daß sie nur prächtige Kleider mögen haben; — der verdorbene Schuhflicker befiehlt auf seiner Bettlerstrohdecke seinem Sohn, er solle sich so halten, daß man sehe, er sei zur Grandezza geboren.“ „Die Franzosen sind zur Liebenswürdigkeit, und wenn sie alt werden, zur Weisheit gleichsam geboren; in der Jugend aber sind sie sehr hitzig, und oft bleiben sie auch im Alter Narren; nur in den äußeren Formen werden sie bedächtiger. Sie haben zierlich wohl-

anständige Geberden, so daß sie den ganzen Leib wohl ziemlich stellen; daher stehen ihnen allerhand sorten Kleider, die sie nach ihrer wunderbaren Art von unzähligen Gattungen fast alle 4 theil Jahres ersinnen, sehr wohl und eben an; also sie mögen sich im Complimentieren bücken, biegen, schmiegen, verwenden, verkehren und verdrähen, so hat es alles einen feinen Schick." Andere Nationen „wollen es ihnen in Kleidern und Geberden nachtun, unwissend daß dergleichen Ding aus der Natur muß kommen, und die holdselige Liebreichheit nicht aus Gewohnheit, sondern aus Influens entspringen — man hat ihrer Narrheit deswegen genug zu lachen — doch kann man solche Thorheit nunmehr den Leuten nicht mehr aus dem Sinn bringen." Von den Deutschen wird unter Andrem bemerkt: „sonderlich aber haben sie sehr berühmte Städte: mit Märkten nnd Gassen reinlich verbauet, hohe und sehr prächtige Häuser mit Historien und gehauenen Bildern verzieret. Die Stuben aber sind alle ungleich gebaut. Die Außländer seyn solcher Winterstuben nicht wohl gewohnt, weil sie von der Hitze, absonderlich nach der Mahlzeit übel riechen. An vielen Orten studieren sie nicht daß sie lernen, besondern daß sie lehren. Schreiben mehr Zeugs als sie gelesen. Suchen einen Namen durch große Volumina sich zu machen. – Über diesen Tadel äußert sich der deutsche Übersetzer mit der Bemerkung: „Hier schießt der Schott (d. i. Barklay) unter Taube." — Haben etwas vertunkelte, doch zur Arbeit verhärtete ingenia. Seyn auch größtenteils des peregrinirens sehr begierig, umso so sie wieder heimkommen, so bringen sie fremde Sitten nicht allein mit sich, alß die Affen, sondern behalten dieselben auch gemeiniglich an sich. Von argen Lastern und Abscheulichkeiten wissen sie gar nichts. Die Unkeischheit wird in verborgenster Finsternis getrieben; Dann ihre Jünglinge in den Herrenfamilien so schamhafft als Jungfrauen erzogen werden; werden hernachmahl erst in der frembde von andern Nationen, sonderlich von den Franzosen verführet." —

Im Bunde mit diesem ganzen Anschauungskreise standen, wie wir gelegentlich schon in Bezug auf die Deutung der Stirn-Linien sahen, die astrologischen Begriffe. Dieses echt heidnische Element war der Grund, weshalb die Kirche scharf gegen die besprochenen Nebenzweige der Physiognomik zu Felde zog. Doch schienen bei der großen Beliebtheit derselben selbst die gegen Astrologie, Chiromantie u. s. w. erlassenen Bullen Sixtus V. und anderer Päbste machtlos. Zu dem Buche des Philosophen und Mathematikers Claudius Ptolemaeus aus Pelusium (Aegypten), welches von Oneiroskopie, natürlicher Magie und Astrologie handelte, gab Cardanus einen Commentar heraus und schrieb sogar selbst eine Astrologie; Piko von Mirandola (starb 1494) hatte ein Werk in 12 Büchern gegen die Astrologie, besonders gegen den Einfluß der Gestirne auf die menschlichen Gemütsbewegungen geschrieben, welches auch den Neuplatoniker Ficinus von dieser Wissenschaft abgebracht haben sollte. Doch blühte dieselbe nach wie vor in weitesten Kreisen fort. Noch im

Jahre 1569 auf der Fastenmesse setzte der Frankfurter Buchhändler Michael Harder von dem „kleyn Planetenbüchlein, eines Menschen Art, Natur und Complexion nach dem er unter einem Planeten geboren ist, zu erkennen", 150 Exemplare ab; der Preis war 7 Kreuzer; ebenso 86 Exemplare von dem „groß Planeten Buch", welches 19 Kreuzer kostete. „Der tritt Teil" heißt es im Titel des letzteren, „malt die Physiognomi und Chiromanti, wie man aus dem Gesicht, Gestalt vnd Geberden, auch aus Anzeigung der Händ, der Menschen Geburten, Sitten, Geberden vnd Neigligkeiten erkennen mag. Alles aus dem Platone, Ptolomeo, Hali, Albumansor vnd Johann Königsberger auffs kürtzest gezogen."

Auch die astrologische Grundanschauung war indes durchaus nicht absurd. Wennn man sich erinnert, daß jene Anthropologen gar keinen anderen Ursprung der einzelnen Individualität und ihres Schicksals auch nur denken konnten, als die natürlichen Bedingungen, das Klima, die Nation, die Anlagen der Erzeuger und die umgebenden Umstände, so ist es von hier aus kein unsinniger Gedanke, daß außer den blos tellurischen Einflüssen auch die planetarischen wirksam sein mochten. Und in der Meinung, daß gewisse Zeitpunkte durch die Konstellationen der nach olympischen Gottheiten benannten Sterne für das Schicksal des Menschen bedeutungsvoll seien, lebte ein Stückchen des hellenischen Polytheismus fort, von welchem selbst Aristoteles nicht ganz frei gewesen war, wie aus dem Abschnitt seiner „Metaphysik" über die Sterngeister hervorgeht. Erst einer späteren Zeit, welche den Begriff der Persönlichkeit so unermeßlich dialektisch vertiefte, daß sie zuletzt den metaphysischen Ursprung einer außer-zeitlichen und -räumlichen Willenstat für dieselbe in Anspruch nahm, war es vorbehalten, Gott dafür zu danken, daß sie zu aufgeklärt war, um noch an Astrologie zu glauben.

III. Abschnitt.

Die Wiedererstehung der allgemeinen Lehre von den Gemütsbewegungen gemäß der Antike und die Neubegründung dieser Lehre im 16. Jahrhundert.

§ 22. Die physiologische Lehre von den Gemütsbewegungen bei Melanchthon.

Die physiologische Grundlage zur Theorie der Gemütsbewegungen gab Philipp Melanchthon, Professor an der Universität zu Wittenberg, in seinem Buche über die Seele, (de anima) 1540. Seine Darstellung war, ohne Daten zu bringen die der damaligen Zeit noch unbekannt sein mußten, mustergültig durch ihre konzise Klarheit. Das nun Folgende

schließt sich Dem an, was oben in § 2 aus Melanchthons Lehre von den Funktionen des Herzens angeführt war.

Die Erweiterung des Herzens folgt auf die Vorstellung, in letzter Linie auf die Wahrnehmung, eines Objektes, welches uns nützen kann, indem es unserer Natur zuträglich ist und sie fördert (iuvat), oder welches wir, wenn auch fälschlich, für nützlich halten, und ist begleitet von einem Gefühl der Lust.

Die Compression des Herzens folgt auf die Vorstellung eines schädlichen, unserer Natur entgegengesetzten und sie destruirenden Objektes, und ist begleitet von einem Gefühl des Schmerzes, der noch vermehrt wird durch die Compression der angrenzenden Teile. Von der Lust und den Schmerzen, die im übrigen Körper wohnen, unterscheiden sich diese mit Bewegungen des Herzens verbundenen Gefühle dadurch, daß sie aus der Vorstellung kommen, und auf die Erreichung oder Vermeidung von äußeren Gegenständen gerichtet sind.

In der Erweiterung liegt das natürliche Leben des Herzens: die Natur des Menschen ist so eingerichtet, daß im Leben eine gewisse Freude (laetitia) liegt, in der Beeinträchtigung desselben Schmerz (tristitia). Ganz besonders erregt Schmerz, was dem Nerven und seiner Hülle, durch Contakt oder ohne denselben, schadet; am schmerzlichsten ist die direkte Verletzung des Nerven selbst.

Die Freude nährt das Leben im Herzen, indem sie die Erzeugung von zahlreicheren und bessern Spiritus veranlaßt; die Traurigkeit löscht es aus, indem sie die Spiritus vermindert. So liegen zwei Akte im Willen, Billigung (approbatio) und Mißbilligung, aus welchen die äußeren Handlungen hervorgehen. „Der Wille ist der Herr und König von allem; doch hat er durch sich selbst nichts von Licht; er wird erleuchtet vom Geist, das ist von der Vernunft, vom Urteil." Dieses leitet als Führer seine Bewegungen.

Es ist die Leistung der Nerven, daß durch sie die Dinge, welche die Sinnesorgane und mittelbar das Gehirn berühren, Lust und Unlust erregen, indem sie die sensitive und motorische Kraft gleichsam nach dem Herzen und den Gliedern überführen. Das Wahrnehmen eines Gegenstandes aber ist unfreiwillig, und das bloße Denken, die Meinung, die im Gehirn liegt, kann also diese Erzeugung von Lust und Unlust im Herzen nicht verhindern. Durch die Wahrnehmungen von Gutem und Schlechtem wird das Gehirn in Vibrationen versetzt, und erregt die Nerven, welche die Lebensgeister nach den Muskeln transmittieren; diese kontrahieren und dilatieren sich dadurch, und verursachen Bewegungen der Glieder. Diese Bewegungen sind unwillkürlich, willkürlich und gemischt, und es liegt in der Natur der Sache, daß es demnach Abstufungen der Impulse (appetitus) gibt, wie den physischen Trieb zu trinken, und den vernünftigen Beschluß, es nicht zu thun. Das Gehirn ist so das Auge des Geistes; auch sind die Bilder der Dinge in ihm wie mit einge-

drückten Zeichen aufbewahrt; durch Verletzung des Gehirns können sie, und damit ihr Gedächtnis, zerstört werden.

Und in seiner Ethik, 1550, sagt Melanchthon hierüber: Vermögen (potentiae) sind Tätigkeiten, die wir durch Vermittlung der Nerven lenken können. Das Bewegungsvermögen in den Muskeln und Gliedern gehorcht uns blind; das Begehrungsvermögen im Herzen gehorcht nur dadurch, daß man ihm ein Gut zeigt.

§ 23. Die Begründung einer theoretischen und beschreibenden Psychologie der Gemütsbewegungen bei Vives.

Der Erste der Renaissanceperiode, welcher auf Grund der allmählich nun erschlossenen Quellen eine ausführliche Lehre von den Gemütsbewegungen giebt, ist Vives. Ludoviko Vives war geboren 1492 zu Valencia, widmete sich in seinem Vaterlande den klassischen Studien, in Paris der Philosophie. In Löwen hielt er 1519—22 Vorlesungen. Heinrich VIII., dem er seinen Commentar zu dem „Gottesstaat" des Augustinus gewidmet hatte, berief ihn nach England, um seine Tochter Maria im Lateinischen und den schönen Wissenschaften zu unterrichten. Zu Oxford erwarb er das Doktorat der Rechte. Die Scheidung des Königs von Anna von Boulen sollte Vives durch ein juridisches Gutachten erleichtern; er weigerte sich dessen aber, da er die Königin hochschätzte, und mußte infolgedessen ein halbes Jahr im Gefängnisse zubringen. Er verließ hierauf England und zog nach Brügge, wo er sich verheiratete, in den einfachsten Verhältnissen ganz der Wissenschaft lebte, und im Jahre 1540 starb. Sein Buch über die Seele ist zu Brügge im Jahre 1538, die gesammten Werke mit Ausschluß des Augustinischen Commentars zu Basel 1555—58 in 2 Foliobänden erschienen. Mit seinem um 25 Jahre älteren Freunde Erasmus von Rotterdam war Vives mehr durch das klassische Fundament ihrer Geistesrichtung verbunden als durch die Art, in welcher Beide auf demselben bauten. Auch war Erasmus gegen die geistesgeschichtliche Grundlage seiner Zeit, das Dogma, nahezu gleichgültig und stand daher der Gegenwart relativ weit unabhängiger gegenüber, als der von Herzensgrund andachtsvolle und tiefgläubige Vives. Für Erasmus hat das Gebet und die Betrachtung der ewigen Wahrheiten nur den praktischen Wert, im Kampfe gegen die eigenen Leidenschaften einen Halt zu gewähren. Wenn er, in seinem berühmten Handbuche des christlichen Soldaten, von Unmäßigkeit, Geiz, Ehrfurcht, Zorn, Rachgier spricht, so ist sein Interesse dabei ein praktisch moralisches; er schildert nur um abzuschrecken. Erasmus begibt sich mitten in die Kreise des realen Lebens hinein; er bekämpft, was er um sich sieht, und erst in diesen lebendigen mit Spott und Sarkasmus durchwirkten Äußerungen der ihn erfüllenden Opposition kommen seine eigenen Ansichten zur Darstellung. Der tiefere Ursprung, das innere Wesen und psychische Werden der Leidenschaften, Laster und Torheiten ist kein Objekt

für ihn; er ist vor allem ein Kämpfer, und bekämpfen lassen sich nur Erscheinungen. Vives dagegen ist Theoretiker. Seine Grundlage bilden die psychologischen Ausführungen des Aristoteles, wenn er auch als Gegner von dessen Philosophie in ihrer scholastischen Form auftrat. Er nimmt von ihm das treffliche heuristische Schema aus dem 2. Buche der Rhetorik: die bei der Behandlung jeder Gemütsbewegung auftretenden Fragen: Was ist sie? — welches ihre charakteristischen Merkmale, Ursachen, Wirkungen? — wer ist besonders für sie zugänglich, gegen wen richtet sie sich? — was vermehrt, was vermindert sie, was hebt sie auf? — ferner auch in vermehrtem Grade die zwanglose Art, diese Anordnung beiläufig festzuhalten; allerdings ohne jene vornehme Klarheit und Eleganz der Darstellung, welche nur in der altgriechischen Sprache zu erreichen ist. Auch auf die häufigsten individuellen Verschiedenheiten des Gefühlslebens geht er jedesmal etwas ein. Die Schreibweise des Vives ist das gerade Gegenteil von pointirt; zu manchen Gedanken findet man die Ergänzung oder selbst die andere Hälfte viele Seiten von der ersten getrennt, je nachdem der Autor seinen Stoff eben vorfand. Er schöpfte außer aus Aristoteles nicht nur aus den Darstellungen Platos, der Stoiker, besonders Ciceros, Senekas, Plinius u. s. w., sowie aus einer großen Belesenheit in Historie, Anekdote, Epik und Dramatik des Altertums, sondern wie es scheint, auch aus einem sehr reichen und stets mit strenger Vorsicht benützten Schatze eigener Erfahrung und Menschenkenntnis. Was Vives bei der Benützung seines riesigen Materials zu statten kommt, ist sein Mangel an Phantasie. Kein späterer psychologischer Schriftsteller vermochte mit größerer Unbefangenheit und Sicherheit des Urteils alles individuell Vereinzelte und Pathologische fernzuhalten und so eine Art von induktiver Logik für die Vorgänge des normalen Gefühlslebens aufzustellen; keiner war ruhiger und vorurteilsloser in Beurteilung der Menschen. Deshalb werde ich seine Lehre mehr im Detail besprechen, als es der Inhalt vielleicht zu verlangen scheint, und Vieles nicht übergehen, was vielleicht zu einfach aussieht; denn diese Darstellung kann als die Grundlage für alle übrigen dieses Gegenstandes gelten. In diesem Buche ergoß sich ein reicher Strom von Erfahrungen aus dem Altertum und auch aus den unmittelbar verflossenen Jahrhunderten in die Renaissance; ein Strom von Erfahrung; denn Tendenzen jeder Art liegen Vives darin fern. Er schreibt hier Naturgeschichte, und hält sich ebenso taktvoll in diesen Schranken, wie in vielen andren Schriften in den Schranken der Moraltheologie. An Abstraktionen ist auch Vives nicht reich, ebensowenig wie die Wissenschaft jener Zeit überhaupt. Er führt bei manchen Affekten an, daß sie durch den Wegfall der Ursache aufhören; er sagt, daß das Unerwartete größere Freude verursache; daß Affekte wie Angst und Trauer auch rein körperlich, ohne Vorstellung, durch verdickte Feuchtigkeit, welche das Herz bedrückt, entstehen können; daß Tiere den Anblick der Gegenstände hassen, unter welchem sie einmal verletzt wurden. Doch denkt er nicht an die so nahe liegende Frage, in wieweit Verall-

gemeinerungen dieser Beobachtungen zulässig sind. Nur gelegentlich, bei der Besprechung der Rachbegierde, sagt er, daß man jeden Affekt Dem, der ihn erregte, zurückzugeben sucht. Sonst äußert sich Vives nur kurz über die allgemeinen Gesetze der Gemütsbewegungen. Er denkt ebenso physiologisch wie Melanchthon: Die Vorstellungen z. B. werden nach ihm im Affekte dadurch verändert, daß die Spiritus auch zum Kopfe steigen; wenn dies letztere nicht der Fall ist, kann man nicht eigentlich von einem Affekt, sondern nur von einem körperlichen Gefühle reden.

Beinahe unsere ganze Lebenszeit, führt Vives aus, wird durch Leidenschaften absorbiert; wir können nicht eigentlich sagen, daß wir „leben", solange wir nicht innerlich ruhig sind. Doch gehören sie zu den notwendigen Dingen. Die Stoiker, sagt Vives in seinem Buche über die Wahrheit des christlichen Glaubens, welche die Affekte aufzuheben unternahmen, wollten den Menschen vom Menschen trennen. Denn nichts kann uns von ihnen befreien, außer dem, was uns außerhalb der Bedingungen der menschlichen Existenz setzt: fortdauernder Stumpfsinn oder Geistesstörung. Die Affekte sind so vielartig, daß ein allgemeiner Kampf gegen sie unmöglich ist; man kann blos darnach streben, einen guten zum vorherrschenden zu machen.

Die Stärke der Affekte ist entweder von anfänglich geringem Grade anwachsend, wie gewisse mechanische Bewegungen, oder gleich in vollem Maße einsetzend; sie hat die verschiedensten Abstufungen bis zur Erschütterung der ganzen Seele und machtloser Verwirrung der Vernunft. Die einen werden mehr von außen, die andren mehr von innen verstärkt, alle aber am meisten durch die Konstitution des Körpers. Manchen Affekten hat die Natur durch die Einrichtung des Körpers solche Gewalt verliehen, daß sie selbst die äußeren Sinne verdunkeln und ihre Wahrnehmung verfälschen; dahin gehört manches, was der Liebende oder der Zornige zu hören und zu sehen glaubt. Überhaupt wird durch den Affekt die Tätigkeit des Intellekts, die Ueberlegung, oft gehindert, so daß wir nicht nach einem gewonnenem Beschlusse, sondern nach dem Willen (arbitratu) der Natur handeln.

Die Disposition zu einem Affekte ist individuell verschieden; Manche sind zu einem bestimmten Affekte so geneigt, daß ihnen jeder Gegenstand des Vorstellens auch zu dem des Affektes wird; sie drehen Alles so herum, daß es einen Anlaß zu Zorn, Arroganz, Stolz, oder Ostentation bietet. Einer ist z. B. für Furcht in dieser Weise empfänglich; ein Andrer für Wohlwollen. Manche sind zeitweise ganz vernünftig, plötzlich aber erhebt sich ein Affekt, welcher ihr Urteilsvermögen lähmt; Manche sind beständig voll affektiver Regungen, Andre periodisch; mancher ist, einmal im Affekt, leicht auch in jeden andren zu bringen.

Verändert wird die Disposition zu Gemütsbewegungen von Seite des Körpers sehr durch die Nahrung, und andere physische Einflüsse, von Seite der Seele durch die Änderung der Meinung über ein Ding, welche durch Erziehung und Erfahrung beeinflußt wird. Auch durch die

Übung d. i. die Häufigkeit ihrer Erregung werden die Affekte mächtiger, manche nur vorübergehend, andre bleibend.

Dem Affekt liegt im Allgemeinen eine gewisse Meinung oder ein Urteil (opinio, iudicium) über den Wert des Gegenstandes für uns zu Grunde; doch reicht bei vielen Dingen ohne solche Vermittlung der bloße Anblick hin, um den Affekt in uns zu erregen, und wir legen dann den Dingen selbst diese Eigenschaft bei, ebenso wie wir die sinnlichen Qualitäten, wie warm oder kalt, von ihnen aussagen. So sind die Affekte Mitteldinge zwischen Denken und Fühlen, stehen aber dem Letzteren näher. Dieser Satz ist der „Einführung in die Weisheit" entnommen, einer 1524 von Vives veröffentlichten Sammlung von 600 Sprüchen, meist stoischen Inhalts.

Das Gute und Schlechte kann durch gegenwärtige, vergangene oder zukünftige, auch durch blos mögliche Gegenstände vertreten sein und selbst durch Erdichtungen, Märchen, welche durch die Einbildungskraft gleich der Wahrheit wirken.

Die Richtung der Gemütsbewegungen ist zu dem Guten hin, oder vom Schlechten weg. Was wir lieben, das suchen wir zu erreichen; was wir hassen, das fliehen wir — dahin gehören auch die Gegenteile des Guten. Endlich können Gemütsbewegungen auch einander entgegenwirken, wobei die stärkere, nicht die vernunftgemäßere siegt. Auch geht eine in die andere über; z. B. Hoffnung, welcher der Gegenstand der Liebe erreichbar scheint, geht in Trauer über, wenn sich jene als eitel zeigt. Die verschiedenen Affekte, fügt Vives in dem Buch über die Redekunst hinzu, prallen zusammen wie die Wogen im Meere; einer verstärkt, vermindert oder hemmt den Lauf des andren.

Von der Schärfe der psychologischen Beobachtung, die Vives eigen war mögen einige Bemerkungen über die Affekte, aus seinem Buche über die Redekunst, zeigen, deren Grundlage auch Aristoteles und Cicero bilden.

Man erregt leichter und mehr das Gemüt, wenn man von Dingen spricht, die nicht erst dem Intellekt Schwierigkeiten bereiten; deshalb ist etwas allzu Allgemeines, Abstraktes, kein geeigneter Gegenstand; dagegen ist Gewohntes, Gemeinplätze und Sprüchwörter, oft sehr dienlich, und wirkt sofort auf das Gemüt, (d. i. auf die „Stimmung") der Zuhörer.

Auch muß man das Interesse an der Rede dadurch erhalten, daß man den Abschluß der Hauptfrage nicht vor dem Ende gibt, und daß man dem Hörer mehr von Dingen spricht, die ihm angenehm sind; er hört vom Lohn seiner Arbeit lieber reden als von der Arbeit selbst. Neues, Ungewöhnliches erregt Interesse auf Grund der allgemeinen menschlichen Neugierde. Wenn man den Zuhörer bei seinem eigenen Interesse angreift, kann man ihm durch geeignete Vorspiegelungen jeden beliebigen Affekt einflößen; denn dieses ist der zarteste Punkt des Menschen; sowie man nur in dessen Nähe kommt, ist das Blut in Bereitschaft, sich bei jeder nachteiligen Berührung desselben von den äußeren Teilen nach dem Herzen zurückzuziehen, indem die Empfindungen des Hasses, welche auf

diese Weise erregt werden, prompter entsprechen, als die von Gunst und Mitleid, deren Erregung besonderer Kunst bedarf. Denn des Schlechten hat Jeder mehr in seinem eignen Innern und in seiner Erfahrung; daher glaubt er es auch von Dem, den er noch nicht kennt, viel leichter als das Gute.

Indem man den Gedankengang, der einen Affekt bei den Hörern erregt hat, anderswohin lenkt, ist damit auch der Affekt selbst leicht nach einer andren Richtung zu wenden, oder auch zu hemmen. Durch die Verzögerung ihres Ausbruchs blaßt eine solche Bewegung leicht ab, zumal wenn sie über eine fremde Angelegenheit entstanden ist. Wir werden allerdings durch fremdes Leid berührt, wie eine Saite durch das Ertönen einer gleichgestimmten; doch muß es uns lebhaft vor Augen treten; ein gewisser Pathos der Rede ist in solchen Fällen nicht unangemessen. Wenn von einem Unglück die Rede ist, welches die Betroffenen selbst gar nicht empfunden haben, wie Kinder und seelenstarke Männer, so wirkt dies, gerade durch den Gegensatz, um so stärker.

Doch ist es sehr schwer, mit den Affekten seiner Zuhörer wie auf einem Instrumente zu spielen; und es liegt die verhängnisvolle Gefahr darin, daß der Affekt, den man gegen einen Dritten erregen will, sich gegen den Redner selbst richtet, wie Unwille oder Gelächter. Man muß zuerst untersuchen, wie unsre Hörer sind, welche Überzeugungen sie haben, was sie für gut und schlecht halten, zu welchen Affekten sie überhaupt neigen. Dann müssen wir uns an ihre Stelle setzen und uns fragen: wie würde dies und jenes in der Rede auf uns selbst wirken? — so kommen wir durch die Tätigkeit der Phantasie auf das, was zu sagen passend ist.

Man muß die Hörer auf das, was der Gegner sagen kann, vorbereiten, und ihnen den Zweck, den er dabei hat, und die Absicht so und so auf sie zu wirken, darlegen; dann hat man dessen Geschosse im Voraus abgestumpft. Hat sich der Gegner über gewisse Dinge ereifert, so gilt es zu zeigen, daß diese Dinge in Wirklichkeit gar nicht existieren; so erregt man Gelächter gegen ihn. Das Lachen bringt stets ein gewisses Behagen mit sich und lenkt so den Sinn des Hörers, der sich ganz der Darstellung fremder Dinge hingegeben hatte, plötzlich mehr auf seine eigene Stimmung; so kann es, an passender Stelle erregt, die drohendsten Erregungen beilegen. —

Unerreicht in jener Zeit steht auch die Weise da, in welcher Vives in seiner Seelenlehre die Selbsteingenommenheit behandelt. Er tritt hier geradezu als Vorläufer eines Rochefoukauld auf. (s. § 53). Nichts ist schwerer zu bekämpfen als sie, schreibt Vives; sie ist das vielgestaltigste Ungeheuer, und aus vielen Affekten zusammengesetzt. Sie kann selbst daraus hervorgehen, daß wir denken, wir seien nicht eben selbsteingenommen, und unser Blick von da auf das Lobenswerte dieser Mäßigung und auf die Vorzüge fällt, die uns Ursache geben könnten, es mehr zu sein. Die Selbsteingenommenheit ist ein Ausfluß

der Jedem mitgegebenen natürlichen Selbstliebe, und erstreckt sich auf unsre Person und auf Dinge, die nahe damit zusammenhängen, die wir lieben. Die überlegende Betrachtung steht ihr entgegen, daher sind besonnene und gescheidte Menschen davon frei; aber ein starker Affekt, wie der Zorn, welcher die Besonnenheit raubt, läßt sie riesengroß hervortreten. Sie schleicht sich in den Menschen hinein; Abmahnungen vermehren sie nur, ihre Ursachen werden in angenehmer Weise begünstigt, denn sie scheinen Ehre zu enthalten. Auch schämt sie sich ja des Lernens.

Der Selbsteingenommene schreibt sich selbst alle Güter und Vorzüge zu, bis zu einer wahren Gottähnlichkeit an Macht und Größe; er verheimlicht sorgfältig alles für ihn Nachteilige, macht dagegen eifrigst bekannt, was für ihn spricht. Er ist ein Gegner aller fremden Vorzüge, da er in allen Dingen einzig und überlegen sein will, so selbst in seiner Sprache und seinen Gesten. Er bezieht Alles auf sein Selbstgefühl; daher ist er empfindlich und glaubt sich sehr leicht verletzt; so verwandelt er alle Dinge in das Gift, welches seine Krankheit nährt. Es ist ihm unangenehm, von irgend einer andren Sache zu reden als von sich; er will hierin selbst gegen Gott nicht zurückstehen. Manche zeigen alle Eigenschaften der Selbsteingenommenheit nur in Bezug auf einen bestimmten Vorzug.

Er will in allen Dingen die, welche mit ihm umgehen, nach seiner Weise belehren, was Spiel, Tafel, Manieren anbetrifft; er hat immer das Neueste, weil dies am meisten auffällt; ebenso hegt er paradoxe Ansichten über alle Gegenstände des Wissens, weil er etwas Eigenes darin zeigen will. Er will Allen befehlen nnd Keinem untergeben sein, Jedem genützt haben und Niemands Hülfe brauchen. Die Ansicht, zu der er einmal gekommen ist, er gehöre damit einer Sekte, einer Partei an, oder stehe allein, hält er fest, und will darin keinem Gesetze, Herkommen, selbst nicht dem Augenschein weichen; denn hinter keinem Dinge steht er zurück; er greift lieber die Natur der Dinge an, als seine eigene Unfehlbarkeit, wenn er auch innerlich von der Falschheit seiner Einsicht bereits überführt ist. Für sich selbst ist er ungemein zart und empfindlich, späht argwöhnisch ob auch Jeder ihm die gebührende Ehre erweist; wo er sich diese versagt glaubt, besteigt er leicht den Kothurnus von Drohungen und Schwüren, und schreitet auch zur Rache, wenn sich Gelegenheit dazu bietet. So bringt er einen so großen Teil seines Lebens in Gefühlen der Ambition, Erbitterung, Begierde nach Rache zu, daß er eines gesunden Gedankens nicht mehr fähig ist.

§ 24. Die Darstellung der Zweckmäßigkeitslehre bei Telesius.

Bernardino Telesio, der Neffe des Antonio Telesio, den Karl V. zum Lehrer seines Sohnes Philipp gemacht hatte, war einer der hochgebildetsten und erleuchtetsten Geister der Renaissance. Um die Mitte

des Jahrhunderts lebte er nach dem Tode seiner Gattin und zweier Kinder in seiner Villa an dem waldumkränzten Ufer des Flusses Torax, mit der Abfassung seiner großen Encyklopädie „Über die Natur der Dinge" beschäftigt. Es haben sich wohl selten klarere und tiefere Gedanken unter verwirrteren Satzgespinnsten geborgen, als in diesem Werke. Seine litterarische Wirkung war eine geringe; reiste doch Telesius bis nach Brixen in Tirol, um das Urteil eines gewissen Madius, welchem er Verständnis zutraute, über die ersten Bücher seines Werkes zu hören. Das Ganze erschien zu Neapel 1586: Telesii Consentini de rerum natura iuxta propria principia, libri 9, dem Herzog Ferdinand Carrafa von Nuceria gewidmet.

Telesius stellt das Transcendentale an den Anfangspunkt, oder eigentlich noch vor die Pforte seiner Naturphilosophie, um während der Arbeit selbst nicht mehr die Einheitlichkeit seines Prinzips verletzen zu müssen. Gott hat nach ihm die unorganischen Körper so erschaffen, daß sich aus ihnen nach den Gesetzen ihrer Natur unter dem Einflusse der Sonnenwärme Organismen entwickeln, — materiae necessitate eveniunt — welche nach Telesius' Anschauung aus den gleichen mineralischen Elementen bestehen wie jene unbelebten Körper; aber nicht wie diese, nur nach einer Art gemäß ihrer natürlichen Beschaffenheit wirken können, sondern zu mehreren Tätigkeiten fähig sind, je nachdem ihre Erhaltung diese oder jene erfordert. So führt dieser große Forscher induktiv einen Zweckmäßigkeitsbegriff ein, der für den damaligen Stand der exakten Wissenschaft der einzig mögliche ist: daß die Tätigkeiten der Tiere zu ihrer Erhaltung dienlich sind, braucht nicht deduciert zu werden, wir sehen es — liquido patet. —

Telesius sieht in allem Anthropologischen, wie in dem Tode der auf Verletzung der an wichtigen Nerven reichsten Teile folgt, vor allem aber in den Leidenschaften, eine zwingende Notwendigkeit, das Nervensystem zum Grund und Träger des Lebens zu machen. Von der immateriellen Seele, welche von Gott uns eingesetzt und unsterblich ist, will Telesius nicht sprechen, sondern nur von dem natürlichen Träger des Lebens, der anima e semine educta; und er gebraucht in der Psychologie nie das Wort Seele, ohne dieses: „die aus dem Zeugungsstoffe entwickelte" hinzuzusetzen. Dieser ist nämlich dasselbe mit dem Spiritus, welcher in Gehirn und Nervensystem enthalten ist, und so eben die Substanz dieser materiellen Seele bildet, die feinste, tenuissima, aller Materien. Wenn ich mich in der folgenden Darstellung des Wortes „Seele" bediene, so steht dies ohne jede Ausnahme für das Wort spiritus des Telesius, welches dieser als kürzere Bezeichnung für die anima e semine educta d. i. das Nervensystem, oder als Gesammtausdruck für die in ihm enthaltenen einzelnen Nervengeister, spiritus, Nervensubstanz, gebraucht.

Den Fasern der einzelnen Gefäße, Nerven und Muskeln wohnen Spiritus ein; deshalb führen sie Bewegungen aus nach dem Willen des

Lebenscentrums (universitas), welches in den Teilen der Hirnventrikel wohnt. Man muß nämlich diese Bewegungen notwendig diesem Centrum zuschreiben, wenn dieses auch keine Gewalt zu haben scheint, sie zu hindern. Wenn das Nervensystem also in seiner Tätigkeit bestimmt ist durch das Streben, sich selbst und seine einzelnen Teile zu bewahren, also die Güter, die da sind, zu genießen, und die Übel zu vermeiden, so kann es sich nicht davon zurückhalten, jene eifrig an sich zu ziehen, diese zu entfernen. D. h. die Seele wird durch das, was sie fühlt und erkennt, affiziert und zur Ausführung von Tätigkeiten angetrieben. Damit diese Tätigkeiten die erwähnten Zwecke wirklich erreichen, operieren die einzelnen Partien (portiones) der Nervensubstanz (spiritus), welche in den Fibern der Muskeln sind, mit der höchsten Vernunft. Sie spannen nicht alle Fasern zugleich an, sondern nur die, welche anzuspannen erforderlich ist, um die Bewegungen auszuführen, welche das zur Erhaltung nötige Objekt heranziehen, oder von dem der Erhaltung schädlichen entfernen.

Jedes Geschöpf wird beständig durch seine eigene innere Wärme verbrannt; von außen droht ihm Beschädigung durch das Zusammenbestehen mit Tieren andrer Art. Daher braucht es die Fähigkeit sich zu nähren, und zu fliehen. Endlich aber geht durch jene beiden Einflüsse jedes Tier zu Grunde, wenn es nicht durch die Zeugung gleichsam ein andres wird, und dem Körper dieses neuen Tieres ein anderer Spiritus eingegeben wird. So fordert das Leben Schutz vor dem Klima: Wohnung; Schutz vor fremder Gewalt, Nahrung und Zeugung; was dazu führt, das strebt die Seele an; und wenn es reichlich da ist, freut sie sich, und liebt den, der es ihr verschafft; wenn es fehlt, wird sie traurig, und haßt den, der es ihr nimmt. Die Welt des Lebenden ist nun einmal zusammengesetzt aus Wesen, welche sich unter einander zur Nahrung dienen, und daher sich gegenseitig schaden und zerstören, daher mußte jedes Tier Gefühl mitbekommen für die seinem Körper nützliche Einwirkung der Nahrung, und für die schädliche fremder Gewalt; es mußte Wahrnehmung haben um seine Beute zu erkennen, und die Bewegungen des eigenen Feindes zu beobachten. Und jedes Gefühl von nützlicher oder schädlicher Einwirkung, das ist Lust und Schmerz, mußte verbunden sein mit dem Impulse, sich dem Gegenstande desselben zu nähern, oder von ihm zu entfernen. Endlich war es nötig, daß die einmalige Erfahrung von Lust oder Schmerz durch einen Gegenstand schon Neigung oder Abneigung gegen denselben zurücklasse — Gedächtnis. Zur Fortpflanzung der Art mußte ein mächtiger Trieb das Individuum bewegen, damit es sie nicht versäume und die Art so aussterbe.

Das Weibchen mußte weichere Formen und milderen Sinn haben, um dem Männchen sich unterzuordnen und es zu ergetzen und, wie Telesius ganz im Sinne der damaligen dynamischen Naturauffassung hinzusetzt, auch eine mildere Art von Nervenkraft, welche nicht wie beim Männchen hinreichte, das vas genitale nach außen zu treiben.

Es mögen noch einige Bemerkungen aus der Spiritus-Lehre des Telesius folgen: Das Wesen des Spiritus ist Bewegung; alles was er fühlt, bestimmt ihn zu Tätigkeiten, und ganz allgemein ist ihm das Tätigsein überhaupt angenehm, da es eben die ihm eigene Art des Seins ist. Ein drohendes Übel kann die Nervenkraft so erschrecken, daß sie weder ruhig bleiben, noch irgend eine bestimmte Bewegung machen kann; sie neigt sich dann bald da bald dort hin, und es treten zitternde Körperbewegungen ein. Die Erscheinungen der Furcht zeigt auch die Betrübnis, aber in geringerem Grade; denn das drohende Übel macht einen viel größeren Eindruck auf den Geist als das bereits erlittene. Wenn Einer auch glaubt, ohne sein teuerstes Gut nicht mehr leben zu können, so lernt er es hernach doch, und gewöhnt sich daran, und lebt sogar gern. —

IV. Abschnitt.

Die beschreibende Psychologie der Gemütsbewegungen im Einzelnen.

§ 25. Die Darstellung der einzelnen Affekte bei Vives.

Wie ungemein spärlich das Interesse für spezifisch psychologische Fragen damals entwickelt war im Vergleiche zu dem für das rein Physiologische einerseits, und das Dialektische andrerseits, zeigt sich in der Tatsache, daß unter allen den Vielen, welche die Aristotelischen Ausführungen über die Affekte in ihren Schriften benützt haben, nur Drei auf die induktive Frage eingegangen sind: bei welchen Veranlassungen entsteht tatsächlich jeder Affekt?: Es sind Vives, Peregrinus und der französische Platoniker Coeffeteau, welch Letzterer darüber jedoch nichts andres Bemerkenswertes brachte als die beiden Ersten; nur daß er — um auch dies zu registrieren — im Kataloge der den Menschen zur Freude gereichenden Dinge, wie jene Beiden ihn aufstellen, noch anführte, es sei angenehm, über seine Nebenmenschen medisieren zu hören.

Bei Vives, zu welchem, wie wir sehen werden, nur Peregrinus eine Ergänzung bietet, finden wir den gesammten Schatz von Erfahrung über die menschlichen Gemütsbewegungen, welchen die Renaissance vom griechisch-römischen Altertum überkommen hatte. Aus ihm schöpften direkt oder indirekt sämmtliche Darstellungen dieses Gegenstandes; doch ist es meist nur ein kleiner Teil, nur das Nächstliegende, was Andre aus diesem Reichtum entnahmen. Weshalb die ausführliche Darstellung seiner Lehre so wichtig ist, wurde bereits im vorigen Abschnitt hervorgehoben. Außer der vielleicht unerreichten Trefflichkeit der psychologischen Auffassung bietet noch einen weiteren Grund die im Original selbst herrschende relative Unordnung, und weite Verstreuung zusammengehörender Gedanken.

Die Liebe (amor), besteht nach Vives in einem dem Guten innewohnenden Anziehungsvermögen auf Grund einer gewissen natürlichen Übereinstimmung mit der Natur der Geschöpfe, wie die des Wahren mit dem Geiste, des Schönen mit dem Auge. Sie enthält den Wunsch nach Annäherung zu dem Gute; der Wille neigt sich demselben zu und will es umfassen, sich mit ihm vereinigen. Diese jeder Liebe eigene Begierde geht entweder auf die fortdauernde Erhaltung oder erst auf die Erlangung des Gutes. Es liegt eine vereinigende Kraft in ihr, welche die Gegensätze vermittelt und die Willensrichtungen in Eins zusammenführt. Beim Anblick des Gutes — in dieser unbestimmt allgemeinen Form liegt die ganze Mystik, welche diesen Begriff in jener Zeit umspielte — legt Mensch und Tier die Wildheit nieder, wenn solche ihm von Natur eigen ist. Ja die Liebe kann sogar das Wesen des Menschen in sein Gegenteil verkehren, den Trägen geschäftig, den Geizigen großmütig machen; denn die von ihr Eingenommenen suchen auf irgendeine Weise den Drang in ihrem Innren zu stillen, die Leere darin auszufüllen; auf dies Eine ist ihr ganzes Sein gerichtet, und sie vergessen ganz, wer sie sind, und welches sonst ihre Eigentümlichkeiten waren. Die Liebe ist das Größte, Tiefste, Unbegreiflichste. Sie erhöht die Schätzung für alle guten Seiten des Gegenstandes, und macht blind für die Fehler; was unangenehm an Geist und Körper des Andren ist, hört auf es zu sein.

Wir lieben das, was wir für gut halten,, d. i. von dem wir glauben, daß es uns angenehm sein kann, — den, welcher uns, oder Einem, dem wir geneigt sind, Liebe schenkt oder wohlthut; (s. Spinoza, § 49) denn Jeder liebt sich am meisten, und dann die ihm Nahestehenden — den, der mit uns irgend etwas gemeinsam hat; denn man erblickt dann gleichsam sich selbst noch einmal; Kinder sehen gern in den Spiegel. Wir lieben die Dinge, an welche wir uns gewöhnt haben; daher ist man Verwandten, Hausgenossen, Mitbürgern leicht geneigt. Liebe entsteht auch aus Sympathie, schon beim ersten Anblicke, entweder durch die Harmonie, welche die Ähnlichkeit, oder durch die, welche der Gegensatz der körperlichen und geistigen Konstitutionen hervorbringt, im letzteren Falle wenn eine gewisse Proportion zwischen beiden vorhanden ist. Wir lieben Menschen von wohlgebildetem Äußeren, weil man geneigt ist, von der Form des Leibes auf die der Seele zu schließen, und in jeder Seele ein Zug nach dem Schönen ruht, oder die Idee einer allgemeinen durch die Welt ausgegossenen Schönheit, als deren Erscheinung man die einzelne Gestalt betrachtet. Doch hat jeder nach seiner eigenen Seelenbeschaffenheit ein andres Urteil in Bezug auf Schön und Häßlich. Wer uns geneigt ist, mit uns übereinstimmt und das Unsrige gutheißt, den lieben wir und halten ihn für einen Menschen der das tut, was gut und recht ist. Wir lieben die, welchen wir wohltun wollen, mehr als diese uns; denn die Dankbarkeit ist stets mit einer gewissen Scham vermischt. Wir lieben oft ohne Bewußtsein eines Zweckes, zum Beispiel da wo freundschaftliche Beziehungen, Gegenseitigkeit, Wohlwollen, einmal da sind.

Angenehm wirkt auf uns auch Alles, was eben erst entsteht oder entstanden ist, die Handlung eines Schauspiels, die Sprechversuche von Raben oder Kindern, wie wir die Letzteren ja überhaupt von Natur aus lieben. Manche lieben sich selbst sehr heftig, haben aber für alles Andere laue und schwache Gefühle; für Andre geht das Wohl ihrer Freunde noch über das eigene. Die Liebe ist mit Sorge verbunden, und daher beschwerlich.

Die Liebe wird vermehrt durch häufiges Denken an ihren Gegenstand; auch durch Mitleid wird sie verstärkt; den von Andern gehaßten Sohn liebt die Mutter am meisten. Bei der Versöhnung nach einem Zerwürfnisse ist die Liebe lebhafter, durch die Unterbrechung und den Gegensatz, als habe sie aus dem Entbehren der gewohnten Lust neue Kraft geschöpft. Doch darf kein Wort gefallen sein, dessen Erinnerung Einen der Freunde jedesmal verletzen muß. Eine starke Beleidigung kann Liebe in Haß verwandeln, und eine allzu häufige, z. B. durch Jähzorn, Hochmut, sie zerstören. Um die Liebe in ihrem Entstehen zu vermindern, genügen Kleinigkeiten; später wirkt Alles gegen sie, was den Geist ihr abzieht: so Geschäfte, die Erfahrung, daß erwartete Vorzüge nicht vorhanden sind; alles Häßliche an der Geliebten, am meisten wenn es zu den Eigenschaften im Gegensatze steht, deren Schein die Liebe erweckte; andere Leidenschaften, welche der für die Geliebte entgegenstehen, z. B. in manchen Fällen die Ehre; — endlich häufige Kränkungen, besonders bei selbsteingenommenen Menschen, welchen mehr daran liegt, geehrt, als wiedergeliebt zu werden. Heftiger Groll kann die Liebe in Haß verwandeln.

Von der Liebe, die sich direkt auf ihren Gegenstand bezieht, unterscheidet Vives die günstige Gesinnung, (favor) als „gewissermaßen ein Schatten oder niedrigerer Grad" derselben. Günstig gesinnt sind wir zum Beispiel dem Unglücklichen, aus Mitleid; besonders dem, den dieselbe Sorge oder Gefahr wie uns bedrückt; wir sind es für Viele aus Interesse, doch pflegt in diesem Falle mit dem letzteren auch unsre Gunst aufzuhören. Sie ist eine schwache Empfindung, welche die geringste Veranlassung aufheben kann, besonders Alles, was gegen uns oder die Unsrigen geht. Favor ist jenes Gefühl, welches fast überall da ist, wo nicht sein Gegenteil vorhanden ist; denn ganz gleichgültig sind wir gegen Nichts; in irgendwelchem Grade für oder gegen etwas Partei zu nehmen, gehört notwendig zur menschlichen Natur.

Die Begierde (cupiditas) bezieht sich auf Güter, die noch nicht in unsrem Besitze sind. Es liegt daher in ihrem Wesen, daß sie durch die Besorgnis um den Besitz vermehrt, durch die Sicherheit aber vermindert wird. Sie geht in der Cultur vom Notwendigen zum Angenehmen; das ungeduldige Verlangen nach Ergötzungen ist so groß, daß wir an uns selbst und an der Welt mit ihren Gesetzen keinen Gefallen finden; — endlich gelangt sie zu Höherem, wie zur ewigen Seligkeit.

Die Hoffnung spes, ist eine Form der Begierde, ein Vertrauen, daß das geschehen wird, was wir wünschen. Sie hat nichts zu thun mit

einer gemäß der Wahrscheinlichkeit aus Vorangegangenem gewonnenen Ansicht, sondern sie verbindet sich überhaupt mit Vorstellungen von Dingen, die unsrem Willen gemäß sind.

Die Freude (laetitia), ist eine Bewegung, die durch die Gegenwart eines Gutes entsteht, oder dadurch, daß wir etwas begehren und seine Erreichung für sicher halten. Eine im allgemeinen gelindere Art der Freude (gaudium) folgt der Aufhebung eines Übels. Doch ist eine unerwartete Freude stets stärker und kann sogar plötzlich töten.

Von den Affekten, welche durch ein Übel veranlaßt sind, ist der häufigste der Zorn (ira). Er besteht in einer starken Erregung der Seele durch die Verachtung eines ihr angehörigen Gutes, welches sie für nicht zu verachtend hält. Wenn man dieser Leidenschaft nachgiebt, so verdunkelt sie das Denkvermögen bis zur Blindheit, und verbreitet sich so, daß man der ganzen Nation dessen, der uns beleidigte, zürnt, und auch Gott, die Welt und die Sterne nicht damit verschont. Die nächste Neigung des Zornigen geht dahin, seine Macht zu zeigen und zu drohen, daher Zorn ohne Macht lächerlich wirkt. Wir zürnen darüber, wenn irgend etwas, was zu uns gehört, Beruf, Freunde u. s. w. getadelt wird; überhaupt über Alles, was unserer Intention entgegentritt, z. B. wenn wir einem Andren eine vermeintlich gute Botschaft bringen wollen, und ein Dritter sagt uns, diese Botschaft wäre nicht erfreulich; oder wenn Jemand über das lacht, was wir im Ernste sagen. Auch verletzt uns jeder Mangel an Aufmerksamkeit für unsre Person, da wir uns als gering angesehen und übergangen fühlen, z. B. wenn sich Jemand auf unsren Namen nicht besinnt. Menschen, die hoch stehen oder hoch von sich denken, halten sich leicht für verachtet, wenn man sie nicht ganz besonders auszeichnet. Am schwersten tragen wir Verletzungen unsrer Gefühle und Neigungen, leichter schon solche, die blos unsren Verstand betreffen, wie wenn wir uns durch eine Unwahrheit des Andren getäuscht sehen müssen; noch weniger tief geht die Beleidigung unsrer Sinneswahrnehmung, am wenigsten endlich die unsres körperlichen Gefühls: der unabsichtliche Stoß oder Schlag eines Freundes kränkt uns nicht. Manche erzürnen sich sehr rasch und auch schnell vorübergehend; Andre halten den Zorn fest, und glauben ihn, wenn er verraucht ist, noch simulieren zu müssen, damit es nicht den Anschein habe, er sei unberechtigt gewesen; sie haben das Bedürfnis, durch die Schwere des Zornes seine Grundlosigkeit zu ersetzen. Der Zorn will, daß der Feind wisse wie man sich gerächt hat, und hört auf, wenn dieser Wunsch erfüllt ist; dem Haß ist es nur um den Schaden selbst zu thun; doch dauert er auch darüber hinaus noch fort. Gegen den Zorn schützt eine gewisse feststehende Meinung von sich selbst und die Kenntnis der andren Menschen. Vermindert wird der Zorn durch die Meinung, daß man uns nicht aus Verachtung beleidigte, sondern aus Unwissenheit, im Affekte oder daß es auf Seite des Andren nur die Verfolgung seines eigenen Nutzens war, die ihn veranlaßte, uns zu schaden; ferner auch dadurch, daß man anfängt die

Beleidigung für geringer zu halten, oder durch Abwendung der Gedanken davon. Wenn wir sehen, daß unsre Freunde etwas nicht für eine Beleidigung halten, können wir nicht umhin, von ihrer Auffassung beeinflußt zu werden und die Sache milder zu beurteilen. Auch Demütigung von Seite des Andren stillt den Zorn, indem dieser Affekt durch sie das erlangt, wonach er so heftig begehrt. Halten wir aber die Entschuldigung des Andren für erlogen, so wird das Bewußtsein einer erlittenen Verletzung schärfer, wenn auch der Zorn selbst sich nicht dadurch vergrößert. Jede Beleidigung zieht nach sich die Begierde nach Rache, d. i. nach Vergeltung des zugefügten Schmerzes, ebenso wie die Liebe wieder Liebe in uns erweckt. Die sympathischen Regungen sind dabei untätig, in diesem Umstande besteht das Wesen dessen, was man Grausamkeit nennt. (vgl. Spinoza § 49.) Der Wunsch sich zu rächen kann im Beschließen, im Ausführen, oder im Unterlassen sich zeigen. Viele streben nur darnach, im Besitze der Macht zu schaden gewesen zu sein; wenn sie es könnten, so rächen sie sich nicht. Während Manche ihren Groll rasch vergessen, haben Andre die Fähigkeit ihn zurückzulegen bis sich Gelegenheit zur Rache bietet.

Offension nennt Vives den unangenehmen Eindruck, welcher uns von gewissen Dingen sofort beim Innewerden abschreckt, ohne daß diese uns bereits wirklich verletzt hätten. Die Offension erstreckt sich auf vergangene, gegenwärtige, zukünftige, ja sogar auf blos als möglich gedachte Beleidigungen. Die Gewohnheit und Erfahrung mindert die Empfindlichkeit, ihr Mangel vermehrt sie, wie man zuweilen an Knaben sieht, die von Wittwen erzogen sind. Wer stets zu Hause lebte, den offendiert alles neu Aufgekommene, was er in der Welt sieht, und kommt ihm barbarisch, töricht vor. Alles was mit unserer Natur nicht übereinstimmt, ärgert uns. So alles Neue, wenn es uns nicht zusagt. Schon den Tieren ist nichts gleichgiltig, was neu auf sie eindringt; entweder fliehen sie es oder sie greifen darnach. Manche ärgert ein gewisses Gesicht, Gang, Handbewegung, Accent irgend eines Menschen. Der Ärger kann aktiv: zornig sein; wenn er unterdrückt werden muß, schlägt er leicht in Erbitterung oder Wut um. Manche haben die schlechte Gewohnheit, an Allem Anstoß zu nehmen, Alles schlecht zu finden; diese werden von törichten Leuten für weise gehalten, anstatt für selbstgefällig.

Der Haß (odium) kann entstehen aus häufigem Zorn, auch aus Neid. Das Schlechte findet mehr Ähnliches in uns, daher zieht es leichter Haß auf sich, als das Gute Liebe erregt. Wer viel verletzt wurde, ist gegen die Empfindung der Verletzung abgestumpft, doch haßt und argwöhnt er leicht. Böswillige Menschen sind gewohnt zu hassen, und freuen sich an jedem fremden Unglück; dieses freut auch uns, wenn es unsren Feind trifft und ihm damit das genommen wird, womit er uns verletzte, wenn z. B. der die Autorität verliert, welcher sie mißbrauchte. Jeder ist für das am empfindlichsten, was er am meisten liebt. Daher entsteht leicht Haß aus Liebe, wenn wir uns in dem Gegenstande

getäuscht haben, besonders wenn dies in Bezug auf diejenige Eigenschaft stattfindet, welche unsre Liebe verursacht hat. Den Haß vermindert das Mitleid; er kann aufgehoben werden durch die Hoffnung oder das Verlangen, von dem Feinde etwas zu erlangen, was uns nützt, und um dessentwillen wir ihn dann schätzen zu können glauben.

Die Verachtung (despectus) erhebt sich gegen Denjenigen, der uns schaden will, ohne es zu können; wir wollen auch ihm nicht schaden, da wir ihn nicht fürchten, doch ihm zeigen, daß er uns verächtlich ist.

Die Furcht (timor, metus) ist eine schmerzliche Empfindung, verursacht durch die Vorstellung dessen, was Jedem als Übel erscheint, wenn er glaubt, es nahe sich ihm. Wer die Furcht Anderer erregt hat, fürchtet Diese, und ist daher gegen sie leicht grausam. Die Nähe von Gefahren, wenn sie auch Andere bedroht, erregt uns Furcht vor der Ankunft von Übeln, besonders bei Gleichheit der Umstände: so wenn eine Schwangere hört, daß eine Andere im Kindbett gestorben ist. Durch die Gewohnheit wird die Angst gemildert. Vermehrend und vermindernd wirkt auf sie ein Ort und Zeit, wo wir dem Gegenstande der Gefahr begegnen, indem uns dieser darnach mehr oder weniger schaden kann. Furcht und Zorn können nicht gleichzeitig bestehen. Wenn man einem Mächtigen im Privatleben zürnt, fühlt man sich im Privatleben eben sicher vor ihm.

Den der Furcht entgegengesetzten Zustand der Sorglosigkeit mit seinen Nuancen behandelt Vives unter verschiedenen Namen. Freiheit von Furcht (securitas) tritt ein, wenn man die Gefahr nicht kennt, wenn sie vorüber ist, oder wenn eine andere Gemütsbewegung, Haß oder Begierde, uns nicht an die Gefahr denken läßt. Doch erschrickt man zuweilen, wenn man einer unbewußt bestandenen Gefahr inne wird. Die Zuversicht (fiducia) ist eine Stärke des Begehrungsvermögens gegenüber dem drohenden Übel; so im Zorn, in Liebe, Begierde, auch in der Furcht eines größeren Übels, neben dem das erstere gering erscheint. In der mutigen Entschlossenheit (audacia) richtet sich die Seele aktiv auf, um das Übel zu vertreiben.

Verehrung (veneratio) ist das Gefühl gegen eine große Macht, die uns nicht schadet; doch ist sie stets mit einem Grade von Furcht und Bewußtsein der eigenen Kleinheit, und mit Bewunderung verbunden. Sie übt einen zurückdrängenden Einfluß aus nicht nur auf die andren Gefühle gegen den betreffenden Gegenstand, sondern auf alle gleichzeitigen Empfindungen (vergl. Willis in § 33); ja sie kann die Gedanken verwirren und den Menschen zur Statue machen. Bei rohen Menschen schwindet die Verehrung sofort bei näherer Bekanntschaft; vermindert wird sie durch dieselbe bei Allen, indem wir für das uns selbst Ähnliche, nämlich das Mangelhafte, ein schärferes Auge haben als für die Vorzüge; und dies begünstigt noch das in uns liegende Streben, nicht einen Andren höher zu stellen als uns selbst.

Die Scham (pudor, welches Wort auch für „Verlegenheit" gelten muß) ist die Furcht einer Schande, aus welcher kein Schaden folgt. Sie

folgt auf die Vorstellung von vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, ja selbst von blos möglichen Anlässen. Bei Erbegierigen ist die Scham sehr stark. Der pudor genitalis ist verursacht durch die spontanen Motionen der betreffenden Teile, weshalb sich die erste Unschuld weniger schämt, ebenso Kinder und Greise. Der Exkretionen schämt man sich ihrer Häßlichkeit wegen. Die Verlegenheit ist die Furcht vor einer Gefahr; zur Vertreibung dieser Empfindung tritt die Hilfe der Herzthätigkeit ein. Daher errötet man, und ein natürliches Gefühl treibt an, das Gesicht zu bedecken; man senkt die Augen, um die Personen, an deren Meinung uns liegt, nicht zu sehen. Sie nimmt uns plötzlich das, was wir richtig ausgedacht hatten, und verwirrt uns. Im Dunkeln schämt man sich fast gar nicht, ebenso wenn man unbekannt, z. B. durch eine Maske verborgen ist. Verlegenheit erregt alles, was in Bezug auf Ort und Zeit, Umstände, Gegenwart von Volk oder von Respektspersonen nicht passend ist. Man wird verlegen, wenn man irgendwo anders behandelt wird, als unsrem Stande zukommt; manche werden dabei über zu geringe Ehrerweisung auch zornig. Was Jeder zu seinem Berufe am meisten braucht, dessen Mangel ist für ihn am schimpflichsten, und dieser Vorwurf ist daher der beschämendste für ihn, so dem Soldaten der der Feigheit, dem Kaufmann der der Armut oder Creditlosigkeit, dem Studenten — die Unwissenheit. Auch der Naturfehler schämt man sich, da sie einen Mangel an dem sonst dem Menschen als solchem Zukommenden enthalten. Wir schämen uns auch für unsre Angehörigen, indem wir für den Eindruck ihrer Fehler auf Andre gleichsam uns selbst für verantwortlich halten. Wer von sich selbst nicht hoch denkt, empfindet leicht Scham, und kommt selbst durch Lob in Verlegenheit. Kinder und Landleute genieren sich oft ohne Ursachen. Weniger zugänglich für Regungen der Scham sind einerseits Die, welche aus Hochmut oder ihrer Macht wegen die übrige Welt verachten, andrerseits Die, welche durch viele Schmach, die sie erfahren haben, abgestumpft sind. Die Liebe, wenn ihr keine Achtungsgefühle beigemischt sind, hebt die Scham auf, ebenso große Begierde nach etwas: wer z. B. heftig dem Geize unterworfen ist, schämt sich seiner Geldgier nicht mehr. Das Gefühl der Überlegenheit verhindert die Scham, so bei Greisen, die unter jungen Leuten sind. Daß die Scham ohne die Vorstellung unsres Schadens entstehe, hält Vives doch nicht für ausnahmslos, wenn er sagt, daß man sich mehr vor Solchen schämt, die unsre Schwächen ausplaudern werden, und vor Personen, von denen wir Wohlthaten hoffen.

Die Betrübnis (moeror, gleichbedeutend mit tristitia, Traurigkeit) ist eine innere Unlust, verursacht durch die Gegenwart eines Übels oder durch die bloße Vorstellung derselben. Aus der Traurigkeit kann Haß gegen die Menschen, ja gegen die gesammte Außenwelt entstehen. Sie wird vermehrt durch heitere Eindrücke von Seiten Andrer: Fröhlichkeit, Feste, Lustbarkeiten; durch die Versagung des Mitleids wie andrerseits durch seine deprimierende Wirkung bei unsren Lieben, vermindert durch

die Mitteilung an Fernerstehende, Fremde. Beseitigt wird sie durch Beseitigung der Ursache oder dadurch, daß größere Güter uns zu teil werden, durch Reflexion, daß das Übel nicht so groß ist, durch Spirituosen, Scherz, dummes Zeug — durch Tätigkeit; endlich auch durch ein größeres Übel oder die Gefahr eines solchen, am wirksamsten durch Hoffnung, besonders die Hoffnung auf überirdischen Beistand.

Die Sehnsucht (desiderium) besteht in einer Unruhe der Seele, indem diese immer einen Gegenstand sucht: wie eine Stute, der man das Füllen genommen hat.

Es erübrigen noch die Affekte, die durch fremde Lust und Unlust veranlaßt sind. Mitleid (misericordia) haben wir mit allen Unglücklichen, die wir nicht für böse halten, am leichtesten mit Solchen, denen wir geneigt sind. Auch durch bloße Gefahren wird unser Mitleid rege, wie gegen Den, der einen unsicheren Weg zu gehen hat. Das, was man mit Jemandem gemeinsam hat, vermittelt, wie überhaupt sympathische Gefühle, so auch das Mitleid mit seinem Unglück; auch ist damit die Vorstellung verbunden, selbst nicht gefeit gegen gleiches oder ähnliches zu sein. Ein Unglück, dem man ferne steht, erregt nicht leicht Mitleid, so die Nachricht eines Schiffbruches nicht das Mitleid dessen, der nie das Meer gesehen hat. Kein Affekt hat die Tränen so bereit, wie das Mitleid, woraus erhellt, daß es meist kein allzugroßer Schmerz ist. Selbst die Kunst kann die gleiche Wirkung haben, doch trocknen diese Tränen schnell. Der gemeine Mann wird von den Sinnen geleitet; er muß Trauriges vor sich sehen und zum Mitleid herausgefordert werden; der Edle schenkt das seinige gerade dem, der nicht bemitleidet sein will.

Die Unlust über das Gute das einem Andren zufällt, kann, abgesehen von dem Schaden, den es uns direkt bringen kann, eintreten, wenn wir selbst jenes Gut nötig hätten, oder wenn es für uns zwar keinen Wert hätte, und wir es dem Andren blos nicht gönnen: ohne jede Reflexion. Die letztere Art heißt Neid (invidia). Der Neid ist ein schmerzliches Gefühl von Zusammenziehung der Seele, und seine Schädlichkeit für den Körper wird dadurch vermehrt, daß man gerade ihn verbirgt, während man alle anderen Schmerzen mitteilt. Er ist überaus stark, so daß er selbst die Furcht überwindet, und sehr hartnäckig, indem er das Urteil depraviert, und aus Allem eine Anklage gegen den Beneideten schmiedet. Während Haß und Groll durch Genugtuung aufgehoben werden kann, wird der Neid durch Wohltaten noch genährt. Durch Unglück des Beneideten kann der Neid in Mitleid übergehen; ja es giebt Menschen, die sehr geneigt sind, den Umständen gemäß zwischen beiden zu wechseln. Gegen Leute von hohem Alter mindert sich der Neid sehr, und der Tod nimmt ihn ganz hinweg; denn es sind nicht die Vorzüge selbst, welche diese Empfindung veranlassen, sondern ihr Wert und ihre Geltung. Der Neid entsteht nur da, wo eine Vergleichung möglich ist; wer alles Gewöhnliche sichtbar überragt, wie gewaltige Eroberer, stehen außerhalb desselben. Über das Unglück eines

Feindes freuen wir uns; daher hüten wir uns unsrerseits, ihm unsre eigenen Übel zu zeigen, wenn nicht mit der speziellen Absicht, der Gehässigkeit seines Neides vorzubeugen.

Die Eifersucht (aemulatio) ist eine Form der Furcht, daß einer, von dem wir dies nicht wünschen, ein Gut genießt; entweder weil wir selbst es allein oder für die Unsrigen haben wollen, oder bloß aus Animosität gegen Jenen. Je nach dem Grade der Begierde nach diesem Gute wächst auch die Eifersucht. Manches Gut lieben wir gar nicht mehr, wenn Mehrere daran teilnehmen. So vor allem die Liebe der Frau. Die Vorstellungen von Ehre haben darauf großen Einfluß, die nördlichen Völker sind weniger eifersüchtig auf ihre Frauen. Schon bei gewissen Tieren findet sich übrigens die Abneigung, die Weibchen mit andren gemeinsam zu haben, und daher Eifersucht. Im Buche von der christlichen Frau führt Vives Löwen und Schwäne als solche Tiere an. Durch die Eifersucht wird die Liebe zerstört, nicht aber die Begierde. Wahre Liebe ist nicht argwöhnisch; doch die Eifersucht erregt den Argwohn, und dieser wieder die Eifersucht, welche Alles nachteilig auslegt. Sie beunruhigt die Seele so sehr, daß sie mit der größten Ungerechtigkeit und Leichtgläubigkeit Alles ergreift, sich davon zu nähren; sie erweckt die Vorstellung, daß man nichts an sich habe, was dem Gegenstand derselben gefällt, dagegen Vieles, was ihm mißfällt. Sie wird vermindert durch Beseitigung der Ursache, und durch die Überlegung ihrer Nutzlosigkeit, bei Ehefrauen auch durch den Gedanken, daß die Untreue des Mannes ihr nicht zur Schmach, sondern durch sanftes Ertragen derselben eher zur Ehre werden kann.

Endlich nennt Vives noch einen, schon dem Moralischen sich nähernden Affekt, Indignation über das Glück und Unglück dessen, dem es unverdient begegnet, oder darüber, daß ein Gut dem zufällt, der es nicht benützen kann. Sie entsteht auf Grund derselben Liebe zum Guten, welcher das Mitleid entspringt. Doch ist oft auch Neid dabei, wie wenn man Jemanden mit Unrecht gelobt glaubt, und ihn deshalb umsomehr tadelt. Mitleid und Indignation zusammen geben einen Affekt, der Eifer (zelus) genannt wird; er richtet sich besonders gegen Den, der uns nahesteht; und unter diesem Praetexte fröhnen Viele den schlechtesten Antrieben.

§ 26. Das Büchlein des Laelius Peregrinus als Ergänzung zu Vives.

Die beste Darstellung einer empirischen Psychologie der Affekte bietet ein 1598 herausgekommenes Büchlein des römischen Gymnasialprofessors Laelius Peregrinus, welches für die Gebildeteren unter den heutigen Primanern noch heute eine ungemein anziehende und lehrreiche Lektüre sein würde. Die Belesenheit dieses Mannes in der Antike ist nahezu universell; er bietet eine Ergänzung zu Vives, indem er eine

Anzahl noch speziellerer Analysen als Jener dem unerschöpflichen Reichtum seiner Quellen entnommen hat, und überhaupt vieles Einzelne anführt, was wir bei Vives vermissen.

Die Hoffnung, führt Peregrinus aus, ist immer etwas mit Furcht verbunden; denn wo nichts zu fürchten ist, ist auch nichts zu hoffen. Wer aus vielen Gefahren glücklich entkam, der hofft leicht; ebenso die, welche wirklich Übel erlitten haben, sie aber nicht so schwer erfanden. Die audacia entsteht aus der Meinung von der eigenen Kraft oder der fremden Schwäche, auch durch Wärme des Herzens oder Weingenuß. Durch die Furcht d. h. Erwartung des Übels leidet man oft mehr, als durch das Übel selbst. Der ganz Elende, der nichts mehr zu hoffen hat, fürchtet auch nicht mehr. Die Furcht ohne Hoffnung, die Verzweiflung, veranlaßt Gleichgültigkeit gegen die eigene Lage, Untätigkeit; man überläßt sich niedern Vergnügungen oder will sein Leben noch teuer verkaufen.

Mitleiden haben wir nur mit Unglück, welches wir für unverdient halten, mit Schlechten nur dann, wenn uns das Los des Menschen im Allgemeinen leid thut. Die Meinung, daß alle Menschen schlecht sind, schließt das Mitleid aus. Es entsteht leichter, wenn wir denken, das Gleiche könne auch uns selbst zustoßen; daher sind Reiche gegen Arme hart. Auch die ganz Elenden haben kein Mitleid mehr, weil sie denken, Schlimmeres als sie selbst erleiden, gebe es nicht; ebenso die, welche von irgend einer großen Furcht für sich selbst beherrscht sind. Geneigt zum Mitleid sind die Schwachen, die sich dem Unglück ausgesetzt fühlen; die Erfahrenen haben nur mäßiges Mitleid. Das Ungewöhnliche eines Unglücks erhöht das Mitleid; wenn es aber sehr große Ausdehnung annimmt, wie bei Krieg und Seuche, hört diese Empfindung auf.

Zum Neide geneigt sind Leute von engem und schwachem Herzen; denn ihnen erscheint leicht etwas groß. Wer sich selbst zu großen Dingen fähig fühlt, der beneidet nicht leicht. Wir beneiden nur das Nahe und Bekannte, nicht das Ferne. Die Toten beneiden wir nicht mehr, ebenso die, welche außerhalb der gewöhnlichen Lebensschranken stehen. Den Bescheidenen, den man nicht fürchtet, beneidet man nicht leicht.

Der Zorn ist gemischt mit Unlust aus der Verzögerung der Rache und Sorge, daß sie nicht gelingt; jedoch auch mit Hoffnung auf dieselbe, da man sie wie gegenwärtig schon vor Augen sieht. Gegen Freunde ist er bei Beleidigungen größer, da solche im Gegensatz zu der von Jenen erwarteten Gesinnung stehen. Der Zorn mindert sich, wenn einer mit sich selbst nicht besser umgeht, als mit uns; denn man kann nicht umhin, anzunehmen, daß Jeder gegen sich selbst gute Absichten hat. Ebenso wenn der Andre Furcht und Demut zeigt, denn dadurch ist das Ziel des Zornes, den Andren unter sich zu sehen, erreicht. Hunde zerreißen keinen Liegenden. Wenn es unsren Zorn mildert, daß der Fehler gegen uns im Zorne begangen wurde, so sehen wir die bleibende Gesinnung unsres Beleidigers als günstiger für uns an als seine momen-

tane; auch wird unsrem Zorn sein eigentlicher Stachel durch die Erwägung genommen: wer sich gegen uns erzürnt, der verachtet uns nicht. Da die Ursache des Zorns ein Übel ist, welches man vertreiben will, so erzürnt man sich um so leichter, je weniger Urteil man hat. Beim Entstehen des Zornes ist noch Überlegung vorhanden, die dann aber rasch verschwindet.

Der Haß richtet sich gegen Alles, was dem Begehren entgegensteht, da dieses uns als Übel, als schlecht, erscheint: so Verlust eines Gutes, Verzögerung der Erlangung desselben. Durch Abwesenheit des geliebten Gegenstandes, und Furcht vor Verlust, entsteht Traurigkeit, ebenso durch Erkältung, Anstrengung durch Studium, Wachen, Mangel an Nahrung. Das Unerwartete ist bitterer; denn man denkt, hätte man es vorausgesehen, so wäre es noch abzuwenden gewesen.

Man haßt die Bitteren, im Umgang Schwierigen, Neidischen, die Verkleinerer Andrer. Es ist dem Menschen eigentümlich, den zu hassen, den er verletzt hat, (Tacitus in Agrikolas Leben) weil er die Rache fürchtet, und weil durch einen gewissen Zug der Natur in dem, der ein Uebel zufügt, Übelwollen gegen den Leidenden entsteht. Die Indignation ist größer gegen den Emporkömmling, wegen der Neuheit.

Unangenehm ist uns jede Tätigkeit, die unsrer Natur, oder unsrer Gewohnheit widerstreitet, oder die wir nur aus Zwang übernommen haben; die Erinnerung an vergangenes Übel, wenn es keinen befriedigenden Abschluß fand, sowie Vorhersicht kommenden Übels; ferner jedes Zurückstehen hinter einem Andren, überhaupt die Leistungen und Vorzüge des Andren; so auch die Menschen, die einem andren Kreise von Anschauungen und Bestrebungen angehören als wir; irgend ein kleiner Gegensatz kann uns Jemanden widerwärtig machen. Unangenehm ist uns auch ein zu großes Einerlei unsres Lebenslaufes, und endlich auch, und zwar in hohem Grade, wenn wir zum Vorteil eines Feindes handeln müssen.

Die Liebe erzeugt, wenn sie heftig ist, Furcht vor Verlust, Wut gegen den, welcher uns den Gegenstand entreißen will, heftige Eifersucht und ähnliche „seelenzerreißende" Dinge. Wenn man mit dem geliebten Gegenstand zusammen ist, richtet sich die Gewohnheit unbewußt nach der seinigen.

Besonders bemerkenswert sind bei Peregrinus die Erörterungen über das Angenehme. Das Vergnügen kommt allmählich, teilweise heran, daher entsteht eine beständige Begierde im Genießen selbst. Der Genuß beruht immer auf einer Übereinstimmung des Subjektes mit dem Gegenstande; daher hören wir bekannte Melodien lieber als unbekannte; und wenn die Musik zu stark für unser Organ wird, entfernen wir uns. Doch zieht auch ein gewisser Gegensatz die Menschen zusammen, wie aus manchen historischen Freundschaftsverhältnissen hervorgeht. Angenehm ist uns eine Handlung nach unsrer natürlichen Neigung oder nach der Gewohnheit, da diese der Natur zunächst steht; ferner jede freiwillig über-

nommene Handlung und die Unterbrechung der Arbeit durch Muße, freie Zeit, Spiel, Schlaf, — die Erinnerung an vergangenes Gute und Denken an Zukünftiges; denn wir stellen uns dann das Gute als gegenwärtig vor; dasselbe leistet auch oft Klage und Trauer um vergangenes Glück; und auch die Erinnerung an Übel, wenn sie gut für uns endigten, ist angenehm. Auch der Zorn ist angenehm, indem er die Hoffnung des Sieges einschließt. Und ebenso der Sieg selbst, da er uns über den Andren stellt; denn es ist immer angenehm, hervorzuragen, daher ist jeder Wettstreit angenehm, mit Worten, auf der Jagd u. s. w. Die Beschäftigung auf dem Gebiete, worin man zu excellieren glaubt, ist stets angenehm.

Wir lieben das uns Ähnliche, die eigenen Jungen, Werke, Gedichte, Schriften; sie machen uns viel mehr Freude, als es der Fall sein würde, wenn sie fremden Ursprungs wären. So sind ja auch jedem Tier die Tiere seiner eigenen Spezies angenehm; man liebt sich selbst in der fremden Sache. Diese Liebe zum Ähnlichen ist auch in der Elternliebe wirksam und in der Freundschaft zwischen Solchen, die ähnliche Sekten und Lebensstellungen haben wie wir; doch ist sie unter Berufsgenossen nur möglich, wenn man sich so einteilt, daß Keiner dem Interesse des Anderen im Wege steht. Ein einziger Punkt, in dem man übereinkommt, vermag freundschaftliche Gesinnung zu stiften. Sie entsteht auch, indem man Glück oder Unglück gemeinsam durchmacht, und sehr häufig dadurch, daß man von Einem gelobt wurde, auch dadurch, daß man von unverdientem Übel hört, welches er erleidet.

Wir lieben ferner, etwas zu thun, worin eine Nachahmung liegt, in Wort oder Abbildung; auch wenn das Nachgeahmte selbst nicht angenehm, sondern schrecklich oder häßlich u. s. w. ist. Auch das Betrachten eines solchen Werkes erfreut den Verfertiger, schon dadurch daß er die Übereinstimmung seiner Darstellung mit ihrem Gegenstand erkennt; dann auch, weil er sieht, daß seine Kunst das erstrebte Ziel erreicht hat. Auch tragische Dinge, zweifelhafte Fälle, plötzliche Änderungen der Dinge sind angenehm durch die Verwunderung über die Neuheit und Seltenheit. Besonders lieben wir Veränderung und Wechsel: Abkühlung im Sommer, ein loderndes Feuer im Winter; stellt doch die ganze Natur einen Fluß von Veränderung dar. Wenn ein Seelenvermögen lange mit einer Sache beschäftigt war, verliert es sein Verhältnis zu derselben, durch welches sie angenehm war. Was periodisch in gewissen Intervallen geschieht, ist deshalb angenehmer, wegen der Seltenheit und Unterbrechung. Auch streben wir von Natur darnach, Vielerei zu wissen und zu erfahren; nur darf der Wechsel nicht bis zur Verwirrung unsrer Sinne gehen, sonst wird er beschwerlich. Das Neue ist angenehm, weil alle Funktionen am Anfange stärker sind; daher lieben wir die Verwunderung, weil sie mit einem Gefühle angenehmer Erwartung verbunden ist, welches sich an die Vorstellung knüpft, die Sache näher kennen zu lernen.

Es ist angenehm Wohltaten zu spenden, indem man sich dadurch über die Andren gewissermaßen erhoben fühlt, und auch Wohltaten zu

empfangen, weil man dadurch erlangt, was man wünscht. Naheſtehende zu korrigieren, und fertig zu machen, was Andre angefangen haben, iſt beliebt; denn man kommt ſich dann vor, als habe man das Ganze allein vollbracht. Überhaupt iſt es angenehm, Andre zu tadeln und zu beſchimpfen; indem man dadurch über ihnen zu ſtehen ſcheint; beſonders ſüß iſt es, dem Feinde Übles zuzufügen.

Von den Genüſſen, welche die Sinne gewähren, ſind die dauerhafteſten die der Augen, jedoch ſind die der Einbildungskraft überhaupt beſtändiger, da das körperliche Organ durch den Genuß ermüdet, das geiſtige aber erfriſcht wird. Zur Erholung des Geiſtes von der Arbeit lieben Manche eine leichte Anſtrengung: eine künſtleriſche Beſchäftigung, Handarbeit oder Lektüre, um ſich zu rekreïren; Andre brauchen dazu eine totale Remiſſion des Geiſtes, vollſtändiges Nichtsthun und ſinnlichen Genuß mit gleichſam tieriſcher Stumpfheit. Manche erholen ſich von ernſten Geſchäften, indem ſie ihre Würde ablegen und ein ſinnloſes und ſeichtes Weſen annehmen. Aus Schonung für die Meinung, die man von ihnen hat, ſchieben ſie dabei irgend eine Perſönlichkeit vor, mit welcher ſie ſich auf gleiche Stufe ſtellen; ein ſchnippiſches Kind, oder einen närriſchen Menſchen. Ein Andrer hinwiederum unterhält und gefällt ſich in kühnen eiteln Phantaſien. Manche ſpielen, und können niemals ganz ruhen; Andre werden in der Mußezeit ſchlaff. Am wenigſten ermüdet der Genuß der Natur; doch gibt es Menſchen, die dem Schönen nur in ſeiner vervollkommneten Nachahmung durch die Kunſt zugänglich ſind, obgleich dieſe Art von Genuß weit mehr abſpannt. —

V. Abſchnitt.

Die Lehre von den Gemütsbewegungen in den Regeln der praktiſchen Lebenskunſt, in der Äſthetik, Moral, Erziehungs- und Geſellſchaftslehre, in der theoretiſchen und praktiſchen Jurisprudenz, ſowie in der Pathologie des 16. und 17. Jahrhunderts.

§ 27. Die Lehre von den menſchlichen Gemütsbewegungen als praktiſche Lebenskunſt.

Nicht nur die theoretiſche Kenntnis des menſchlichen Gemüts war in der griechiſch-römiſchen Welt im reichſten Maße gepflegt worden; auch die Regeln, nach welchen auf Grund dieſer Kenntnis das größte Maß von Glück zu erreichen ſei, hatte ihre bedeutendſten Denker mehr beſchäftigt, als dies in irgend einer anderen Geiſtesepoche der Fall war. Für das praktiſche Leben war von Epiktet in ſeinem Handbüchlein der Moral die Unterſcheidung der Dinge in ſolche, die einer Veränderung durch unſern Willen zugänglich und in ſolche als die ihr unzugänglich ſind, als bleibend gültiger Grundſatz feſtgeſtellt worden.

Die Renaissance nahm diesen Grundsatz an: schon Vives drückte ihn in seiner „Einführung in die Weisheit" aus: Frei ist der, welcher nur das begehrt, was in seiner eigenen Hand liegt; ein Sklave ist, wer es anders macht.

Unter den einschlägigen Schriften ist hervorzuheben die „Kunst des Willens" von dem Jesuiten Johannes Eusebius aus Nürnberg, 1629 zu Leyden erschienen. Eusebius geht von der tatsächlichen unendlichen Verschiedenheit der Neigungen aus, die sich in keine Gesetze bringen läßt: nihil tam certum, quam incertitudo gaudendi. Doch wenn es auch nicht möglich ist, alles zu thun was man will, so ist es doch möglich, nichts andres zu wollen, als was man thun kann. Es handelt sich darum, „den Willen zu akkomodieren (adaequare) an das, was man hat; man kann sich selbst dazu bringen, dies, auch wenn es gering ist, für besseres zu nehmen. Man muß vor Allem sich an den Gedanken gewöhnen, daß das Glück nur davon abhängt, ob wir selbst befriedigt sind, nicht ob Andre uns für glücklich halten. In Bezug auf die Übel muß man vorbereitet sein, und an die Möglichkeit vorausdenken.

Eusebius hebt sehr scharf hervor, daß die Lust eben bloß im Subjekt ist, ein Gedanke, der scheinbar selbstverständlich, aber doch für diese ganze Lehre sehr wichtig ist, indem das primäre Streben des Menschen stets dahin geht, die Dinge verändern zu wollen, um davon befriedigt werden zu können, während der Weise, — ein Kopernikus im Sinne Kants — darauf dringt, das Subjekt mit seinen Wünschen und Abneigungen zu verändern.

Unter den Schriften über die Mittel gegen die Leidenschaften und zur Erhaltung der inneren Ruhe ist bemerkenswert ein zu Lyon 1543 gedrucktes Buch von Dialogen über die Seelenruhe von dem Schotten Wilson oder Wolsey (Volusenus), der zu Paris studiert und lange in Frankreich gelebt hatte. Das Buch wurde 1637 zu London, 1642 im Haag, endlich 1751 zu Edhinburg in einer vorzüglichen Ausgabe wieder aufgelegt; es ist in der gefälligsten und fließendsten Sprache geschrieben, und nach seinen Grundgedanken würde es nicht leicht hinter irgend einem heutigen Werke zurückstehen. Der Verfasser selbst sieht die Grundlage des ethischen Lebens in der christlichen Offenbarung, bietet jedoch dem Leser eine allgemein menschliche voll des geklärtesten Eudaimonismus.

Die inneren Feinde unserer Ruhe sind die Begierden, die in uns schlummern, Hoffnungen und Wünsche, die unser Willensleben durchziehen und auf gefährliche Bahnen führen, vor Allem aber die animi inflatio: der selbstische eitle Maßstab für Alles, welcher unsren Blick beständig blendet, unsre Fehler uns als Tugenden, die fremden Tugenden aber als Fehler zeigt, und uns so alles Unrecht und Frevel begehen heißt, ohne es als solches zu erkennen. Diesen Versuchungen zu folgen oder nachzugeben steht bis zu einem gewissen Grade in unsrer Gewalt. Unser äußeres Leben dagegen ist allen Geschossen des Geschickes aus-

gesetzt; es setzt sich aus lauter Dingen zusammen, die nicht in unserer eigenen Hand liegen, die sich täglich zu unsrem Nachteil ändern können. Gegen jene inneren Feinde gibt es nur einen wahren Schutz: die intensive Gewalt einer keinem Zweifel zugänglichen Überzeugung von dem unbedingten Wert des honestum, der unsrem Stande zukommenden Ehre. Durch Gewöhnung, durch beständigen Umgang und Lektüre, die sich ganz innerhalb dieses Kreises bewegen, werden wir unfähig ihn zu verlassen. Doch ist dies nur möglich auf Grund einer Einschränkung unsrer Meinung von uns selbst; sie geht Hand in Hand mit einer gewissen Achtung vor dem Andren. Das Fundament, auf welchem man den Wechselfällen des Geschickes widersteht, liegt in der Ausbildung gewisser innerer Fähigkeiten: aus dem eigenen Gemüte Befriedigung und Freude schöpfen, sich, ohne Selbstgefälligkeit gerade in jenen Umständen für glücklich halten zu können, welche die tatsächlich vorhandenen sind; — selbst wenn auch Armut oder Krankheit uns bedrängt, — und sich nichts anderes zu wünschen. Denn wir sind nun einmal nicht die Herren, sondern die Sklaven des äußeren Geschickes; es kommt darauf an, mit Heiterkeit gehorchen zu lernen. So ist eine gewisse innere Unabhängigkeit möglich: indem wir genau wissen können, was von unsrem Willen, und was nicht von ihm abhängt, und unsre tiefere Befriedigung nur an Dinge der ersteren Art knüpfen. Wieweit ein derartiger innerer Besitz bei uns reicht, dessen wird allerdings ein Jeder erst in einem wirklichen Unglück recht inne. Doch bieten auch die kleinen Angelegenheiten des Lebens Übung, besonders die Beleidigungen von Seite unsrer Mitmenschen; die Klugheit sagt uns hier, daß der Schaden dieser Dinge nur dann für uns da ist, wenn wir ihn empfinden; der Edelmut treibt uns an, sie zum Besseren auszulegen. Zu den stärksten Ankern unsrer Ruhe vermag das Bewußtsein der Pflicht und die Betrachtung hoher und edler Dinge zu werden. Denn nur die Empfänglichkeit für gewisse Eindrücke, die Gesinnung: dies sind wir selbst, und hier findet das Richtige in sich seinen Lohn. So ist es die Berichtigung unsrer Lebensansichten, welche unsre Anwartschaft auf Glück vergrößert; wir müssen die Güter des äußeren Lebens kennen, um sie nach der Größe und Dauer ihres Wertes zu unterscheiden, und die Uebel, um ihnen auszuweichen; Unerwartetes trifft stets schwerer.

Die zweite Richtung der praktischen Lebenskunst ging dahin, auch das Gemüt des Nebenmenschen zu erkennen, um darnach, ebenso wie nach den eigenen Anlagen, das glückbringendste Verhalten beobachten zu können. Die Griechen, welche die Klugheit so hoch stellten, haben viel über diese Kunst geschrieben. Es war besonders Claramontius, der sie in seinem berühmten Traktat erneuerte. Er stellte sie teils aus einzelnen Regeln, teils aus Beispielen des Homer und aus Anekdoten zusammen. Wenn die andren Renaissancepsychologen an diesem Gebiete vorübergingen, so geschah dies wohl vielfach aus Mangel an der Feinheit des Geistes, welche hier nötig ist.

Außer auf die Regeln über die Physiognomik der Affekte, die er

nach Galen darstellt, rät Claramontius, auf alle Zeichen zu achten. Wenn zum Beispiel Jemand eine Person öfter erwähnt, ohne mit ihr etwas zu tun zu haben, so kann ihm dieselbe nicht gleichgültig sein; ebenso ist anzunehmen, daß dem Urteile, das Jemand über einen Gegenstand fällt, stets Zu- oder Abneigung zu Grunde liegt. Auch wenn kein Zeichen vorhanden ist, darf man aus dem Vorhandensein der Ursachen eines Affekts auf das des letzteren selbst schließen: ist zum Beispiel Jemand gegenwärtig, den der Beobachtete haßt, oder ist ein Mädchen da, wenn er verliebter Natur ist, so werden die betreffenden Empfindungen sicher in ihm rege sein, wenn er deren Ausdruck auch vollkommen beherrscht. So gibt es Charaktere, die auch die geringste Beleidigung sich merken; und wenn sie dies einmal verbergen, soll uns das nicht täuschen. Denn als sichere Zeichen der Gemütsvorgänge können nur solche dienen, die nicht von der Willkür des Beobachteten abhängen. Das unsicherste Indizium ist daher meist das Wort, viel sicherer die Tat. Auch läßt jede Reaktion eines Menschen, auf die er keine Zeit hatte sich vorzubereiten, weit zuverlässiger auf seinen wirklichen Affekt schließen.

Die Affekte verbirgt man uns, indem man in Miene und Ausdruck denselben unterdrückt, oder einen andren, oder den entgegengesetzten zeigt; z. B. beim Anblick eines fremden Unglücks von Furcht für sich selbst ergriffen, kann man die Bewegung des Gemütes als Mitleid zum Ausdruck bringen. Man muß deshalb, ohne daß der Mensch es weiß, Gelegenheit suchen, zu sehen, wie er auf einen gewissen Anlaß reagieren wird. Ist dies nicht möglich, so trachte man, den Anlaß so groß zu machen, daß der durch ihn erregte Affekt voraussichtlich größer ist als seine Selbstbeherrschung. Wenn wir Jemanden durch Besprechung seiner Leiden zum Weinen bringen, so tritt eine Linderung seines Schmerzes ein, der so fast das Wesen und die Wirkung der Lust annimmt. Damit ist ein Streben nach weiterer Erleichterung verbunden, so daß er seine Bedenken verliert und sein Inneres gegen uns ausspricht. Ebenso erforscht man einen Menschen, indem man ihn in einen gehobenen Zustand von Zorn, Ruhmbegierde, oder Trunkenheit bringt. Und um von Jemandem etwas zu erlangen, z. B. ein Geheimnis zu erfahren, muß man scheinen, uneigennützig mit seinen Bestrebungen übereinzustimmen; und dazu ist es nötig, seine schwache Seite, d. h. die ihn beherrschende Neigung, zu kennen.

Es läßt sich nicht verbergen, daß diese Kunst in solchen praktischen Regeln etwas pietätlos anmutend wirkt, was übrigens als ein echt griechischer Zug, ihrer Abstammung nur entspricht. Die Autorität dieser Abstammung schützte diese Regeln: Selbst der fromme Platoniker Senault (s. u. § 58) sagt in seinem Erbauungsbuche, daß man die Leidenschaften der Menschen studieren müsse, um sie zu leiten, und führt Katilina als Beispiel an, welcher den Ehrgeizigen Chargen, den Lüstlingen Weiber, den Habsüchtigen Gold versprach, um sie zu gewinnen.

§ 28. Gracian's „Hofmann."

Der feinste der Schriftsteller auf diesem Gebiete war der Spanier Balthasar Gracian, der Vorstand des Jesuiten-Collegiums zu Tarragona, welcher vom Jahre 1604 bis 1658 lebte. Gleich sein erstes moralisches Werk der „Heros" 1637, wie die folgenden unter dem Namen Laurent Gracian erschienen, fand den Beifall des Königs von Spanien. Gracian schöpfte Vieles aus Homer, Aristoteles, Aesop, Lucian, Plutarch, Tacitus, Apulejus, wie er in der Vorrede zum „Heros" sagt. Auf diesen folgte sein „Criticon" eine Art von Theater der verschiedenen Stände und Menschen mit ihren Torheiten und Lastern, und el discreto, eine Schilderung des richtig denkenden und handelnden Weltmanns. Die wichtigste seiner Schriften ist el oraculo manual y arte de prudentia, welches 300 Maximen über die Regeln der Klugheit für das Leben am Hofe enthält. Es wurde zu Madrid, Huesca, Brüssel und Antwerpen gedruckt, und ist französisch zuerst 1684 in Paris unter dem Titel l'homme de cour erschienen.

Es gibt keinen moralischen Schriftsteller, der mehr bei dem voraussetzt, dem er Rat erteilen will, als Gracian: als Basis eine nur durch absolute Vorurteilslosigkeit mögliche Kenntnis seiner selbst; dann vor Allem universelle Beherrschung des Ausdrucks der eigenen Gemütsbewegungen, und endlich die Fähigkeit sich „durch eine diplomatische Verwandlung" in den Charakter und die Art zu fühlen des Andren hineinzudenken, und volle Sicherheit des Blicks sowohl für fremdes Benehmen als für den Eindruck, welchen das eigene erregen muß.

Das eigene Urteil muß unabhängig sein von Neigungen; man muß trotz der letzteren den Freund der Person von dem Freunde des Nutzens unterscheiden, und ebenso den, der Worte gibt, von dem, der Taten gibt. Man darf die Leute achten, aber nie so hoch, daß man dadurch timid wird. Ebenso unbefangen muß man beurteilen, wo günstige oder nichtgünstige Chancen für uns sind. Manche sind so geschickt, daß sie uns auszuzeichnen scheinen, indem sie etwas verlangen und das eigene Interesse in die Ehrung Anderer zu verkleiden wissen. Dergleichen Künste dürfen uns nicht verblenden. Auch von den gewöhnlichen Voreingenommenheiten muß unser Urteil frei sein. Es ist ein Idol, dem Viele große Opfer bringen, daß nur der persönliche Besitz der schönen Dinge glücklich macht; Vieles genießt man auch, wenn es Andre besitzen, und zwar ohne Furcht des Verlustes und ohne die notwendige Abnahme des Reizes durch die Gewohnheit. Es ist auch ein sinnloses Vorurteil, seinem Willen formale Gesetze vorzuschreiben; vielmehr muß Handlung und Wort sich stets der Gelegenheit anpassen: man muß wollen, wenn man es kann. Die Forderung, daß sich die äußeren Umstände nach uns richten sollen, ist ebenso unverschämt als widersinnig.

Jeder Mensch hat eine Leidenschaft, die sein Willensleben beherrscht, es ist die Ehre, der Gewinn, und am häufigsten das Vergnügen. Man

muß diese drei Idole kennen, um mit der Schwäche derer, welche sie anbeten, rechnen zu können. Damit hat man das primum mobile, das den Willen eines Menschen lenkt, in seiner Hand. Und dieses primum darf man nicht in den höheren, sondern in den angegebenen niedrigeren Regionen der Seele suchen. Man kann dann von den Ursachen auf die Wirkungen schließen, und weiß, wie man durch seine stärkste Leidenschaft, seine passio dominans, einen Menschen mit Erfolg angreifen kann. Wer von einer Leidenschaft beherrscht ist, spricht stets eine besondere Sprache, welche die Ursachen der Leidenschaft in einer gewissen Übersetzung darstellt. Man muß demnach diese Sprache zurückübersetzen. Die meisten Menschen richten Lob und Tadel ganz nach ihren Leidenschaften; im Streite glaubt jeder das Recht auf seiner Seite, und würde meist ganz anders urteilen, wenn er unbefangen die Gründe des Gegners ansehen könnte.

Man muß auch seine eigene passio dominans, den eigenen Hauptmangel kennen, und zwar ihn eben so groß sehen, wie er den Andren erscheint; nur dann kann man ihn unschädlich machen.

Wir bedürfen der Klugheit, weil wir vielfach von Andren abhängig sind, indem wir nur soviel gelten können, als sie uns gelten lassen wollen. Man muß ihnen also den Willen hiezu geben und sich ihre Stimme durch ihr Herz gewinnen. Man darf nie die Aversion eines Andren provocieren, und es nie zu einem Bruch kommen lassen, denn Jeder ist genug um als Feind zu schaden, wenn er uns auch als Freund nichts nützen könnte. Man stelle sein Urteil nicht allein einer Mehrheit entgegen, und tadle nicht etwas, das Vielen gefällt; denn irgend etwas muß daran sein.

Die beste Unterstützung der Klugheit ist die Geistesgegenwart, im richtigen Momente sich zu sagen: jetzt gilt es, scharf zu sehen, und die Besonnenheit nicht zu verlieren. Will man von dem Andren etwas erfahren, so muß man ihm widersprechen, um ihn tiefer in sein Thema hineinzubringen; das zögernde Glauben, der an richtiger Stelle angebrachte Zweifel einer mysteriösen Andeutung gegenüber wirkt als Vomitiv und läßt die tiefsten Geheimnisse des Gegners zu Tage treten.

Wer die Menschen kennt, für den wird jener Satz des Pittakus ein Leitstern sein: eine Hälfte gezeigt, die andre zurückbehalten, ist besser als ein Ganzes geoffenbart. Die Menschen achten und ehren nämlich das, was sie noch nicht ganz kennen oder begreifen, mehr als das Beste, wenn es ihnen klar vor Augen liegt. Deshalb verliert alles Gewohnte seinen Anklang zu Gunsten des Neuen. Die Sonne bewundern wir nur deshalb immer, weil sie jeden Tag neu aufgeht. Niemand kann aber unendlich sein: deshalb muß man suchen, es zu scheinen, der Neugierde entgegenarbeiten und die Grenzen seiner Qualitäten niemals zeigen. Der unbekannte Rest derselben wird uns mehr Achtung und Furcht verschaffen, als das, was man davon gesehen hat. Daher ist es klug, ne se rendre pas trop intelligible: man gilt für gescheidt, wenn man nicht verstanden

wird. Man darf seine Vorzüge nicht beständig zeigen: ne point se prodiguer — sonst werden sie bald ganz unwirksam; um nicht zu veralten muß man von Zeit zu Zeit sein Renommé auffrischen und neue Vorzüge sehen lassen. Die Leute sollen deinen Geschmack und deine Absichten nicht kennen, um nicht durch Widerspruch oder Übereinstimmung beliebig auf dich wirken zu können, ebensowenig deine schwache Seite: ne point montrer le doigt malade, car chacun y viendra frapper. Deshalb muß man es verstehen, außerhalb seiner Heimat festen Fuß zu fassen, — am besten im Ausland; denn zu Hause erinnert man sich mehr der Anfängerschaft eines Mannes, als des Verdienstes, durch das er nachher groß geworden. Doch wird Niemand ganz dem Neide entgehen, der ja selbst der Vollkommenheit noch den Vorwurf macht, keinen Fehler zu haben. Auch glaubt sich das Schlechte immer leicht; wenn wir die Sucht der Leute, solches von uns zu hören, wenigstens nach unsrem eigenen Ermessen befriedigen wollen, so müssen wir dem Ostracismus des Neides ein freiwilliges Opfer bringen, und manchmal kleine Mängel des Geistes und des Mutes zeigen.

Doch vermögen alle diese Fähigkeiten der Klugheit und Besonnenheit dauernd nur zu wirken, wenn sie auf festem Grunde ruhen: nur ein wahrer innrer Fond vermag im Leben Stand zu halten; klüger und einfacher als aller Scheinen, ist es, innerlich gut zu *sein*. Man muß sich tatsächlich von den impressions vulgaires unabhängig machen, und nichts aus Caprice thun, non rendirse al humor, wie die Ungebildeten, sondern Alles muß aus dem ruhigen Umblicke hervorgehen.

Zu bemerken ist noch, daß aus *Gracians* Heros der Begriff Despejo stammt, welchen sein Übersetzer de la Houssaie mit dem seither eingebürgerten „je ne sais quoi“ wiedergab. Die übrigen Vollkommenheiten, sagt *Gracian*, sind der Schmuck der Natur, *dieses* aber ist der Schmuck der Vollkommenheiten selbst. Es geht zum größten Teile aus einem von der Natur erteilten Privilegium hervor, und nur den Rest empfängt es von der Reflexion.

§ 29. Die Anfänge der Aesthetik als ein Teil der Lehre von den Gemütsbewegungen.

Schon an mehreren Stellen dieser litterarischen Wanderung sind uns Beobachtungen über jene besondren Abarten von Lust und Unlust begegnet, für welche später der Name und die Theoreme eines abgegrenzten Wissensgebietes erfunden wurden, — eine Abgrenzung, welche einer Trennung eines Zweiges von der Pflanze selbst und ihren ernährenden Wurzeln gleichkam; ein solcher Zweig treibt aus sich heraus keine Blüten mehr, wenngleich man ihm solche aus Buntpapier anheften kann. *Vives* und *Peregrinus* waren wie wir sahen, bemüht, in aller Unbefangenheit einen Katalog der Dinge und Beziehungen aufzustellen, die auf den Menschen angenehm wirken (s. § 25, a. E., und 26, a. E.)

und dabei kamen sie auch auf Fragen, die wir heute als ästhetische bezeichnen würden.

Im Sinne der Renaissance konnte die Tatsache, daß überhaupt Lust empfunden wird, nur im Rahmen der Zweckmäßigkeitslehre ihre Stelle finden. Vives spricht dies in seiner Seelenlehre aus: Ein Zeichen der unendlichen Güte des Schöpfers ist die dem Menschen verliehene unbegrenzte Fähigkeit sich in der Weise an die verschiedensten Gegenstände zu akkomodieren, daß sie angenehm werden. In Allem, was zum Bewußtsein des Menschen gehört, liegt die Fähigkeit zum Genuß; das Volk hat dazu die Sinne, der Edle den Geist.

In verschiedenen Schriften der Renaissance findet man den unverstandenen Satz: Aristoteles pulchrum retulit ad cupiditates nostras, hat erklärt, daß wir gemäß unsrer Begierde etwas schön nennen. Abgesehen von der in § 13 besprochenen radikalen Aesthetik des Augustin Niphus hat erst La Chambre in seinen „Charakteren" gleichsam einen ausführlichen Kommentar über diesen Satz geliefert.

Gut heißt soviel als: angemessen in Bezug auf irgend etwas; das Schöne ist ein spezieller Fall davon: es ist das, was dem Erkenntnisvermögen angemessen (convenable) ist. Und da dieses letztere das Wesen der Dinge zum Gegenstand hat, so sind diejenigen Dinge schön, in welchen ihr Wesen richtig zum Ausdrucke kommt. Entsprechend dem Unterschied von intellektueller und sensibler Erkenntnis gibt es zwei Arten von Schönheit, die intelligible und sensible; letztere bezieht sich auf diejenigen Qualitäten der Dinge, welche die Fähigkeit haben, unseren Sinnen bemerkbar zu werden (Platon). Sie hängt davon ab, daß der Stoff des Objektes für die ihm bestimmten Funktionen tauglich und wohlgeordnet erscheint. So besteht die Schönheit beim Menschen darin, daß die Geeignetheit zu den ihm von Natur zukommenden Funktionen in der äußeren Erscheinung, — also im ruhigen und bewegten Körper (Aristoteles) — zum Ausdrucke kommt. Die männliche Schönheit ist für unsre Sinne nur die für die Anschauung zu Tage tretende Fähigkeit, die Funktionen der aktiven Zeugungskraft gut zu erfüllen, im gleichen Verhältnisse steht die weibliche Schönheit zu der Fähigkeit zur Ausübung der passiven. Diese Eigenschaften wirken auf uns, wie auch die andrer Gegenstände, ohne daß wir wissen, daß sie es sind, welche uns ein Ding angenehmer machen als das andre. In dieser dunklen, verborgenen und so unmittelbar wirkenden Erkenntnis der natürlichen Potenz des betreffenden Geschlechts, welche durch die Sinne in uns eindringt, liefern diese der Einbildungskraft und dem Verstande Material zu ihrer Tätigkeit; und die erstere zielt stets nach dem Glauben, einen Gegenstand gefunden zu haben, durch dessen Besitz unser Zustand ein vollkommenerer, glücklicherer würde. Die Sinne zeigen dem Begehrungsvermögen das Bild jener Person als ein Objekt, das verdient geliebt zu werden, — und so erweckt der bloße Anblick derselben in uns den geheimen und mächtigen Wunsch, mit diesem Individuum unsere Art

fortzupflanzen: die Liebe. Doch ist hierin nur das ganz allgemeine, ursprüngliche Verhältnis gegeben, welches im einzelnen Fall sich ganz anders gestaltet: Die Schönheit berührt auch Personen des gleichen Geschlechts, für welche doch die Eigenschaften, welche sie anzeigt, unnütz sind. Einerseits kann auch die Häßlichkeit Liebe erwecken, indem sie in unsrer Seele unbemerkt die Vorstellungen von Vollkommenheiten erregt, welche der Gegensatz zu dem den Sinnen Dargebotenen sind. Andrerseits ist die Schönheit nicht immer ein sicheres Zeichen für die gute Beschaffenheit der die Fortpflanzung betreffenden Eigenschaften. Die schönen Menschen gefallen überhaupt durch die Fähigkeiten — nicht blos die sexuelle — deren Vorstellung ihr Äußeres erweckt, vermöge unsres dunklen Gefühls, daß überhaupt eine Kraft des Andren für uns oder Andere wohltätig werden könne. Modificierend auf diese Verhältnisse wirkt auch Gewohnheit, Temperament, Schwäche des Geistes, welche unsre Urteile irreführen. In andren Klimaten herrschen andre Anschauungen über die Schönheit, weil die Fähigkeiten der Menschen verschieden sind, und daher auch die Körper, welchen sie innewohnen. Und endlich brauchen wir viele Einrichtungen der Natur zu anderen als den ursprünglichen Zwecken, wodurch unsere Urteile sich notwendigerweise verschoben haben. —

Der Haß, welchen das Häßliche als Solches erregt, ist eine ungemein schwache Empfindung, nicht stärker als es die Liebe zum Schönen sein würde, wenn es nicht die Schönheit der Geschlechter wäre, die ihre ausschließliche Grundlage bildet.

§ 30. Die Morallehre des Telesius.

Noch ein anderes Gebiet von Lust und Unlust als das im vorigen Paragraphen kurz besprochene hat nachmals durch die Verbreitung platonischer Anschauungs- oder Gefühls-Formen das Schicksal von jenem geteilt, von dem Boden der Wissenschaft losgerissen und nach besonderen nur innerhalb dieses Kreises geltenden Grundsätzen — gleichwie für ein Gesellschaftsspiel Bedeutung und Geltung der Karten oder Marken bestimmt wird — als abgeschlossene Disciplin behandelt zu werden. Es ist das Gebiet sittlichen Bewußtseins. Die hervorragenden Denker der Renaissance hatten ebenso wie die unsrer Tage das Ziel, ein Continent und keine Inselgruppe aus der Wissenschaft zu machen: und ihr Streben nach Einheit in derselben tritt bei der im Vergleiche mit der Jetztzeit enormen Armut an induktiv gewonnenem Material noch um so stärker und glänzender hervor. Das lichteste Beispiel hiefür ist der Versuch des Telesius, auf der Grundlage antiker einheitlicher Weltanschauung eine Morallehre zu entwerfen. Das ganze Gebiet des Moralischen ist für ihn nur die natürliche Fortentwicklung der allgemeinen organischen Zweckmäßigkeit. (s. § 24.)

Der große Künstler hat sein Werk nicht halb vollbracht: Wie die

Erde gerade in der Weise bewegt ward, daß sie nicht in die Sonne fällt, so hat er jedem einzelnen der auf ihr geschaffenen Wesen Alles mitgegeben, was dazu dient, es innerhalb des ihm zugemessenen Zeitraums — quamdiu licet — zu erhalten. Die ganze Welt ist darauf hin angelegt; das Streben alles Seienden geht auf Selbsterhaltung. In seiner Natur zu verharren ist das einzige Gut, Zerstörung derselben das einzige Übel. Das Seelische (omnium spiritus) strebt in allen Geschöpfen sehr, sich zu erhalten, die ihm eigenen Tätigkeiten auszuüben, und sich so durch Bewegungen zu ergetzen. Ist doch der Zweck der Beseelung (spiritus) nur der, uns zu erhalten; dies folgt übereinstimmend aus der ganzen Natur. Und wenn der Spiritus fühlt und erkennt, so geschieht dies um zu unterscheiden, was uns nützt oder schadet. Wenn wir näher betrachten, was uns gut scheint, und wonach wir streben, so sehen wir, daß Alles dieses zur Selbsterhaltung dient und zur Förderung unserer Natur; gut ist das, was selbst nützt oder indirekt einen Nutzen vermittelt. „Es liegt also keine Schuld darin, nach den Gütern zu streben, welche der Spiritus unter Führung der Natur und durch seine eigene Kraft erreichen kann. So sind wir, wenn nicht nur gottlos und wild, auch gänzlich dumm und töricht, wenn wir die Kraft der Natur, die Güter und die Natur selbst verachten."

Es liegt in der Natur der Seele (spiritus), daß sie beim Innewerden eines Gegenstandes durch Wahrnehmung oder Vorstellung sofort denselben begehrt oder flieht, sich für oder gegen ihn entscheidet. Von dieser Tätigkeit kann nichts sie zurückhalten. Doch besitzt sie selbst eine gewisse Kraft, die in ihr liegenden Begierden größer oder kleiner zu machen. Und zwar vermag die Seele nicht nur einzelne momentane Affekte so zu regeln, sondern die ihnen zu Grunde liegenden Strebungen selbst zu modificieren. So hat sie die Fähigkeit, sich selbst gleichsam eine zweite Natur zu geben, eine Natur, nach welcher sie begehrt und handelt. Die gute Beschaffenheit (virtus) der Seele, des Nervensystems besteht in der Fähigkeit (facultas) soweit afficiert zu werden und tätig zu sein, als zu ihrer Conservierung nötig ist. Denn nicht Schmerz und Lust, sondern die Erhaltung ist das Maßgebende, nach welchem man Maß und Unmaß unterscheidet. Diese Fähigkeit, gemäß den Zwecken ihrer Erhaltung tätig zu sein, ist nichts von der Seele Getrenntes, sondern dieser eigener als irgend ein natürliches Agens seinem Träger; sie ist der Spiritus selbst. Kein Teil des Spiritus existiert, dem nicht alle Vermögen innewohnen, und kein Vermögen, das nicht in allen wohnt; man spricht ja nur des verständlicheren Ausdrucks wegen von Vermögen.

Die Tugend (virtus) des Intellektes besteht darin, aus der Erfahrung, die man über das Verhältnis von Handlung und erreichtem Gute gemacht hat, richtige Schlüsse auf das Gegenwärtige zu ziehen. Laster (vitium) des Intellekts besteht darin, nicht, oder falsch zu schließen, ebenso wie der Fehler (vitium) des Nervensystems, mehr oder weniger tätig zu sein, als es die gegebene Veranlassung gemäß dem allgemeinen

Zwecke der Erhaltung erfordert. Man muß die Eigenarten der Dinge mit den Sinnen wahrnehmen, und die, welche nicht unmittelbar wahrzunehmen sind, mit dem Verstande. Es ergibt sich also, daß die Gemütsbewegungen und die aus ihnen folgenden Handlungen in jenem Maße (mensura) auszudehnen oder so zu mäßigen sind, daß das erstrebte Gut durch sie eben erreicht wird. Es ist klar, daß Die, welche durch die schlimmen Folgen des Mangels an mensura gewarnt sind, ihre Bestrebungen bis zu dem Grade anspannen oder nachlassen, welcher genügt um das erstrebte Gut ohne Übel zu erlangen. Diese mensura erwächst ihnen durch den Lauf der Natur selbst, sie werden von ihr geleitet und richten ihre Tätigkeiten nach ihr ein.

Im Allgemeinen ist Lust das Gefühl der Erhaltung, Unlust das der Zerstörung; im einzelnen jedoch ist das Mittel, welches zur Vertreibung des Schädlichen dient und also nützlich ist, oft schmerzlich und seine Erlangung mit Gefahr verbunden. Und umgekehrt wirkt oft das angenehm, was schädliche Einflüsse mit sich bringt. Dadurch wird die Erreichung jenes Maßes schwieriger. Um in Betreff solcher Gegenstände nicht zu Schaden zu kommen, ist eine gewisse Kenntnis der Folgen unsrer Operationen nötig, wonach man nicht zu viel und nicht zu wenig um diese Dinge operiert. Diese mensura bezieht sich auch darauf, daß das, was wir als gegenwärtig fühlen, stärker auf uns wirkt, als das, was wir blos erkennen; dies muß beim Handeln berücksichtigt werden, wenn es zweckmäßig sein soll.

In der Gemeinschaft wird der einzelne Mensch gewahr, daß das was Andre haben, auch ihm nützt, und was Andren Übles geschieht, auch ihm geschehen kann. Deshalb haßt er die, welche Schlechtes (Schaden) thun, und wünscht auch ihnen Schlechtes; und er fühlt mit den Unterdrückten Mitleid und die Neigung ihnen zu helfen. Wenn er sieht, daß Andre Güter besitzen die geeignet sind, das Leben zu erhalten und zu verschönern, so will er diese auch für sich selbst. Entbehrt er sie durch eigene Schuld, so zürnet er sich selbst. Ferner lernt der Mensch, daß, wenn er auch alle Güter besitzt, Andren aber schadet, er alles dessen beraubt wird, was er braucht; so strebt jeder darnach, gut und harmlos zu scheinen. Und da wir alles in Andren ehren, was wir selbst uns wünschen, will jeder mit allen Gütern begabt erscheinen. Verächtlich dagegen scheinen die, welche nach Dingen streben, welche zum Schaden des Nervensystems: zur Verschlechterung des Spiritus dienen. Und für was man Jeden hält, das scheint er gewissermaßen auch zu werden.

Und da das einzelne Geschöpf sich all dieses schwerer verschaffen kann, thun sie sich zusammen. Dies thun auch die Menschen, um vor allen Gewalten des Klimas und andrer fortdauernden sowie gelegentlicher schädlicher Einflüsse, die uns begegnen können, (ambientibus viribus) geschützt, sich nähren und fortpflanzen zu können. Manche jedoch wollen die Mühen und Gefahren, die mit der Erlangung dieser Güter verbunden sind, nicht selbst übernehmen; so entsteht Diebstahl, Raubmord, Sklaverei.

Die Menschen brauchen auch Gesellschaft, Zusammenleben, Freundschaft, Wohlwollen. Des öffentlichen Nutzens wegen muß Wahrhaftigkeit herrschen, damit man den Worten des Einzelnen glauben kann. Dem gemeinschaftlichen Leben ist auch unzuträglich das Vorkommen von Undankbarkeit, Zurückhaltung der eigenen Güter, zu große Selbstsucht, Empfindlichkeit, Traurigkeit; es fordert, daß man über fremdes Glück sich freut und über das Fremden geschehene Übel zürnt. Im Einzelnen geschieht es notwendig, daß wir den ehren und ihm günstig gesinnt sind, welcher uns ehrt, denen aber, welche nachteilig über uns urteilen, ungünstig sind. Alle diese Erscheinungen des Zusammenlebens dienen der Erhaltung, ebenso wie wir auch ursprünglich überhaupt nach dem Wissen streben, um Übel voraussehen und uns gegen sie wahren zu können.

§ 31. Die Moral als ein Zweig der Zweckmäßigkeitslehre; Velthuysen.

Die Einordnung der Moral in die Zweckmäßigkeitslehre, für die wir eben in Telesius das bemerkenswerteste Beispiel sahen, hing damit zusammen, daß die Renaissance überhaupt sich dem Epikureismus, dem ausschließlich nach dem Zwecke fragenden philosophischen System, verwandt fühlte. Dieser Zug tritt schon sehr hervor in einer Jugendschrift des Laurentius Valla, Lehrers der Rhetorik an der Universität zu Pavia, der später Mitglied der ältesten, 1440 gestifteten italienischen Akademie zu Neapel wurde. Sie führte erst den Titel: Über das Vergnügen, in zweiter Ausgabe: über das höchste Gut, und Valla zeigt darin eine große Belesenheit in der antiken Ethik.

Natur und Menschenleben haben nach ihm nur einen einzigen vernünftigen Sinn, das Angenehme, Wohlthuende, Erfreuende; darauf ist Alles eingerichtet, und zwar so, daß auch nur diese Eindrücke die nützlichen sind. Alles dieses ist unbedingt gut, eben weil es nützt: für den Leib alles was die Gesundheit fördert, für den Geist alles Belebende, Anregende, Ehre, Freundschaft, Geselligkeit. Der Staat besteht durch eine Unterordnung des individuellen Wohles unter das allgemeine; doch hat dies zur Folge, daß Tugenden unbedingt hochgehalten werden, die für den Einzelnen blos imaginären Wert haben, wie die des Krieges; die idealen Güter, die Ehre, stehen so den realen des physischen Lebensglücks gegenüber und vernichten dieselben. Diese Ausführung des Epikuräers bildet den Hauptteil vom Körper und Geiste dieses Büchleins, wenn dasselbe auch mit der Wendung schließt: Alles zur Ehre der heiligen Jungfrau!

Ein andrer, zu spät unternommener, Versuch zur Erneuerung des Epikureismus durch Gassendi, hat die Lehre von den Gemütsbewegungen wenig gefördert. Bernier, ein Mediziner der Fakultät von Montpellier, dessen siebenbändiger für die Marquise von Sabliere verfaßter

Abriß (abregé Lyon 1678) die gewöhnliche Quelle für die Philosophie Gassendis war, gibt darin eine handliche Encyklopädie der ganzen Lehre. Der alte Begriff der Ataraxie findet sich dort erneuert (tom. 7); sie besteht darin, daß man sich nicht von den Affekten, sondern von der Klugheit beherrschen läßt, welche nach den verschiedenen Lebensgebieten, Beruf, Ehe und Kindererziehung geordnet sind. So kommt es, daß es hier z. B. als eine der ersten moralischen Ziele genannt ist, seinen Kindern gute Milch zu verschaffen. Sehr richtig und resigniert spricht dieser Epikureismus über die Gemütsanlage: Jeder müsse seine individuelle Natur kennen, um in wichtigen Angelegenheiten nichts gegen dieselbe zu unternehmen. Gewisse Affekte, wie Erwerbsucht, sind beim Einzelnen so real wie Hunger und Durst, man muß sie eben stillen, damit die Unruhe der Seele aufhört. In der Tugendlehre schloß sich der Autor an Aristoteles an, und faßte die Tugend als richtige Mitte zwischen dem Zuwenig und Zuviel.

Von den zahllosen Werken gegen die epikureische Auffassung des Gemütslebens überhaupt, die alle nichts Positives brachten, sei nur das des Cardinals Franz Zarabella erwähnt, welches mehr durch sein Schicksal als seinen Inhalt merkwürdig ist. Es sind drei Bücher über das Glück, 1400 geschrieben und unter andren Pergamenten des Familien-Archivs verborgen bis 1624, dann entdeckt, von vielen gelehrten Männern gelesen und für den Druck begutachtet; nach dem Tode des mit dem Verlag betrauten Druckers infolge einer Pest-Epidemie vergessen, erschien das Werk endlich zu Padua 1655. Es schildert das wahre Glück, welches nicht in den Sinnen, noch in äußerer Ehre und in den Wissenschaften, sondern in Gott, dem Quell der Tugend liege, und bekämpft die, welche läugnen, daß der Mensch aus Prinzipien der Tugend handeln könne, daß es einen Gott, einen Zweck in den Dingen, und ein ewiges Leben gebe. Das dritte Buch ist einer bis in's Physiologische detaillierten Schilderung das letztere gewidmet.

Am schärfsten finden wir das Bestreben, die Moral vom Mysticismus zu trennen bei einem wenig bekannten Manne, Lambert Velthuysen, den Thomasius (s. § 59) jedenfalls ohne ihn zu kennen, als den einzigen Anhänger nennt, den Hobbes gefunden habe.

Velthuysen lebte 1622—85 als Privatmann, jedoch in akademischem Verkehr, zu Utrecht, seine Werke sind zu Rotterdam 1680 in zwei Quartbänden erschienen; auch schrieb er ein anscheinend gegen Spinoza gerichtetes Buch über den natürlichen Cultus und den Ursprung der Moral. Velthuysen scheint sehr von der Anschauung Luthers beeinflußt, Gott habe den Juden den Dekalog gegeben um sie an die Gebote zu erinnern, die ihnen schon als Gesetze der Natur ins Herz eingedrückt sind; er versucht diesen gewaltigen Gedanken im Einzelnen durchzuführen. In gedrängter Form stellte er seine Ansichten über die Moral dar in seinem „Moralischen Traktat über die natürliche Scham", der zu Utrecht 1676 erschien. Diese Abhandlung könnte im

Übrigen nur für den Litterarhistoriker von Interesse sein; besonders erinnert eine Schilderung der ersten menschlichen Ehe lebhaft an die einst beliebten Darstellungen der Paradieses-Unschuld, durch welche später der Maler Müller den raffinierten litterarischen Ansprüchen des inzwischen erfolgten Sündenfalles gerecht wurde. Ich versuche, die betreffende merkwürdige Stelle etwas verkürzt, und wegen ihrer Schwierigkeit in durchsichtigerer Satzkonstruktion, im übrigen aber möglichst wörtlich wiederzugeben.

Viele glauben, daß alles Menschliche aus der Notwendigkeit des Fatums hervorgehe; und die Philosophen sagen dagegen, daß man in moralischen Dingen keine Sicherheit geben, sondern nur durch Überredung überzeugen könne. Doch ist auch auf dem Gebiete der Moral Sicherheit möglich, wenn es gelingt, Prinzipien, d. i. Anlagen zum Moralischen nachzuweisen, welche dem Menschen von Natur eingepflanzt sind. Wenn ich sage „von der Natur uns eingepflanzt", so denke ich nicht an konkrete oder allgemeine Vorstellungen, die uns unmittelbar angeboren sind, sondern an gewisse geistige Grundelemente, welche durch die Wirkung des ganzen Complexes von Bedingungen, in welchen das Leben des Menschengeschlechts sich abspielt, von selbst entstehen, und welche der Mensch, da er sie ohne sein Zuthun, Denken und Urteil fertig geworden in sich findet, für angeboren hält. Diese Elemente bilden den Grund zu gewissen Urteilen, die wir bilden, zu Affekten, die uns bewegen und Instinkten, die in uns lebendig werden; das fundamentale Gesetz für alle diese psychischen Vorgänge ist das der Selbsterhaltung (conservatio sui ipsius). Dieses Gesetz drückt die natürliche, physische Konstitution des Menschen aus, welche den Schmerz flieht, und die Lust erstrebt. So würde die Schwierigkeit zurückgeschoben sein zu der Frage, ob aus solchen natürlichen Emotionen ein Fundament für die Moralität verlangt werden kann. Die übrigen Gemütsbewegungen, außer der Scham, werden bei den Tieren ebenso wie bei den Menschen beobachtet; wenn dies bei der Scham nicht der Fall ist, so folgt daraus keineswegs, daß die in dieses Gebiet gehörigen Affektionen beim Menschen auf andre Weise entstehen, als jene anderen, mit dem Menschen gemeinsamen Affektionen bei den Tieren. Unter der natürlichen Grundlage, woraus sich die Gebote (officia) der Scham ableiten lassen, verstehe ich jene Fähigkeit des Menschen, ein Ding für gut oder schlecht zu halten. Vorzüglichkeit, Geltung, Vollkommenheit schreiben wir einem Dinge zu, welches wir zu unsrer Erleichterung, unsrem Nutzen, zu unsrem Glück oder zur Vermeidung des Schmerzes gebrauchen können; die gegenteiligen Aussagen machen wir von Dingen, die zur Vermehrung unsres Wohles nichts oder negativ beitragen. Was zum dauernden Glück führt, gilt daher mit Recht als die wertvollste Tugend; für den Einzelnen ist sie die Fähigkeit, von äußeren Dingen unabhängig zu sein, und sich nur an das zu hängen, was in unsrer Macht ist: was uns am meisten eigen, und uns daher am unmittelbarsten afficiert, weil es vom Willen abhängt. Mit den

Tieren gemeinsam ist der Trieb nach Fortpflanzung, Selbsterhaltung, Ernährung der Jungen, Freude an musikalischen Tönen. Das letztere Element würde sich weiter ausbreiten, — wenn auch ohne Kunst — wenn der Mensch öfter Musik hören würde; es ist ein principium physicum et naturale. Und nur unter der Einwirkung dessen, was durch die Lebensumstände nahegelegt ist, (ex oblatione circumstantiarum) erwerben Tiere und Kinder gewohnheitsmäßige Körperbewegungen, durch welche sie das was ihnen nützlich und angenehm ist, sich verschaffen, das Unangenehme aber vermeiden; mit andren Worten, diese Wesen eignen sich bestimmte Klugheitsregeln an, entsprechend der Menge und Verschiedenheit derjenigen sie umgebenden Umstände, welche gemäß der Eigentümlichkeit ihrer *eigenen* Natur als Lebensbedingungen für sie gegeben sind. Diese Gewohnheiten entwickeln sich (procedunt) aus den nämlichen körperlichen Prinzipien; doch zeugen sie deshalb nicht weniger von der Weisheit des Schöpfers, als wenn sie von der Seele oder dem Bewußtsein (anima aut mente) ausgehen würden. Ob es barbarische Völkerstämme gibt, die keine Scham vor Blutschande kennen, kann nur durch Solche entschieden werden, die unter wilden Stämmen gelebt haben. Doch würde dies nicht einmal viel zur Klärung der Frage beitragen. Tatsache ist, daß die Gesetze des aus der Vernunft herfließenden Naturrechts sich überall den veränderten Umständen angepaßt haben; ja es ist überhaupt ein Streit um Worte, diese Gesetze anders als in Beziehung auf gegebene Umstände, auf den Nutzen der Gemeinschaft fassen zu wollen. Wo z. B. nur Bruder und Schwester da waren, die Gattung zu erhalten, galt ihre eheliche Verbindung nicht als Frevel. Die Begriffe, die ein Volk über Scham und Schamlosigkeit hat, hängen stets von der Notwendigkeit ab, in welche dieses Volk durch sein Temperament versetzt ist. Wo die Männer am leichtesten zu entflammen sind, müssen die Frauen sogar das Gesicht verhüllen. Ein Gesetz über solche Dinge hat nur Sinn, insoweit es das allgemeine Gefühl einer natürlichen Scheu vor etwas zum Inhalte hat. So ist auch die Forderung ehelicher Treue nur insoweit berechtigt, als die Ehegatten auch durch seelische Bande verknüpft sind, eine leibliche Hingabe *ohne* solche aber unsrem Gefühle verwerflich erscheint. Es entstehen im Menschen von selbst solche Abneigungen, z. B. gegen die cohabitatio vor den Blicken Anderer, — wie ich glaube, auf dieselbe Weise wie die Abneigung gegen falsche Verhältnisse von musikalischen Tönen und Linien. Doch halte ich nicht dafür, daß dies die Prinzipien sind, auf welchen man eine eigentliche Ethik im gewohnten Sinne aufbauen könnte. Denn diejenigen Menschen,welche nur Beweisen zu weichen gewohnt sind, werden nicht leicht zugeben, daß alle Neigungen, Impulse und Abneigungen etwas andres sind, als körperliche Bewegungen, die weder von der Vernunft noch vom Willen abhängen; nur bewußt ist sich der Mensch auch ihrer, weil er eben überhaupt mit Bewußtsein (mens) begabt ist. Er glaubt, frei zu handeln; doch ist in seinem Tun nicht mehr Freiheit, als in den Handlungen der Tiere, durch welche sie

sich erhalten und ihre Jungen aufziehen, oder als im Thun eines gar nicht überlegenden Blöden, obgleich ein solcher in seinem Innren beständig eben dieselbe Erfahrung seiner Freiheit findet, wie Die, welche mit Vorbedacht handeln. Und man erklärt, nur deshalb zu sagen, daß jene Blöden ohne Willen handeln, weil sie unzusammenhängende Dinge ausführen. Fast die allermeisten Menschen richten ihr Tun und Lassen nach eben solchen und ähnlichen stillen und von selbst vorhandenen Neigungen und Abneigungen ein wie die oben erwähnten: Diese seelischen Bewegungen machen eben Alles aus, was wir an Moral haben. Auch Geistesschwache werden durch sie geleitet, tun und unterlassen gewisse Dinge von selbst, bilden Anschauungen und Urteile; welches aber der Grund ist, daß man dies als moralisch schlecht zu fliehen, Jenem als moralisch gut nachzustreben habe, das wissen selbst die gelehrtesten und scharfsinnigsten Philosophen nicht. Ebenso ist es in Bezug auf das was billig, was ehrenvoll und schimpflich ist — im Urteil darüber sind die Toren den Gelehrten gleich; und ebenso die Gelehrten den Toren in der Unfähigkeit, sich über den Grund davon Rechenschaft zu geben. So oft ich dies betrachte, kann ich nicht umhin, die Weisheit Gottes zu bewundern, daß er mit Grundelementen solcher Art den Menschen zusammengesetzt hat, welche auch im Sittenleben sich bei ihm allein so weit entfalten, daß er sich durch sie über die Tiere erhebt. Jeder urteilt, daß es unrecht von uns wäre, einem Banditen gegen die Erhaltung des eigenen Lebens das eines Unschuldigen als Entgelt zu bieten — jeder, der überhaupt die Existenz eines moralischen Elementes beim Menschen zugibt. Doch ist die Fällung dieses Urteils bei der Vorstellung dieses Falles von keiner andren Art, und ebenso automatisch als die Aktion eines Kindes, welches auf einer schrägen Fläche geht, und seinen Körperteilen eine solche Lage gibt, daß das Gleichgewicht hergestellt ist. Der beste Künstler könnte keine Statue so machen; und doch bewundert man dabei nicht die Ingeniosität dieses Kindes, sondern den Urheber der Natur, welcher es so eingerichtet hat, daß nicht der Wille des Kindes dies alles zu machen braucht, sondern der Organismus selbst. Auch die durch gewisse Vorstellungen erregte Neigung und Abneigung, welche jenes Urteil zur unmittelbaren Folge haben, sind eher für automatische Handlungen, den Tätigkeiten der Tiere ähnlich zu halten, als für frei und von Überlegung und Entschluß ausgehend. Doch stellen sie eine größere Arbeitsleistung dar, weil die Menschen, von der Natur unter anderen umgebenden Verhältnissen erzeugt, (constituti) mehr Umsicht und Vorhersorge anwenden mußten, wenn sie sich erhalten wollten, als die Tiere; auch unter den Tieren gibt es bereits viele Abstufungen in den Leistungen, welche sie zu ihrer Erhaltung unter den gegebenen Lebensverhältnissen benötigen und ausführen. Es bleibt als eine Aufgabe für gelehrte Männer noch übrig, moralische Regungen von diesen natürlichen spontanen Impulsen prinzipiell zu unterscheiden, wozu ich nicht im Stande bin. Doch würde dies zumal in unsrem Jahrhundert am Platze sein, in welchem

man von andrer Seite darauf hinarbeitet, Moral und Religion gründlich auszutilgen. —

Im übrigen ist von Versuchen, die Moral wissenschaftlich d. h. anthropologisch zu behandeln, nichts Besonderes aus diesen zwei Jahrhunderten zu erwähnen. Die theologischen Lehrbücher vernachlässigten die notwendige Grundlage, die Lehre von den Gemütsneigungen, fast gänzlich. Die berühmten Moraltheologien, die besonders von der Mitte des 16. Jahrhunderts an, meist in einer erstaunlichen Reihe von Auflagen erschienen sind, von Danaeus, Amyraut, Franz Pikkolomineus, Layman, Reifenstuhl, brachten nichts Psychologisches. Blos die 1678 erschienene Moraltheologie Osianders, der Professor zu Tübingen war, befaßt sich näher mit den Affekten im Allgemeinen, so auch die 1701 in Frankfurt herausgegebenen christlich-moralischen Schriften des 1661 verstorbenen Balthasar Schupp mehr mit den Leidenschaften der Zeit; die des 1617 in Lissabon verstorbenen Jesuiten Franz Suarez sprachen auch über die Güte und Schlechtigkeit der menschlichen Handlungen, Gewohnheiten, Laster und Sünden; sie sind im Jahre 1630 zu Mogunt erschienen. Besondere Erwähnung verdient der 1609 verstorbene Heidelberger Professor der Theologie B. Keckermann, später in Königsberg, der in seinem System der Ethik (Werke II, Genf 1614) den Aristoteles wieder als den größten aller Ethiker preist. Die vielen unter dem Titel summa casuum conscientiae bekannten Bücher, wie die allbekannte „Medulla“ von Busenbaum, dem Rektor des Münchener Jesuitenkollegs, zu Rom 1658 und dann noch etwa 40 mal aufgelegt, und die 1602 in Rom zuerst gedruckte Summa des Professors der Philosophie zu Salamanka und nachmaligen Cardinals Franz von Toleto, orientieren mehr über Vernunftgrübeleien in Betreff der Sündhaftigkeit gewisser Gedanken, Worte und Werke, als über die Gemütsvorgänge des Gewissens. Conrad Dannhauer, der Lehrer Speners gibt in seinem liber conscientiae, Straßburg 1679, eine förmliche Physiologie, Pathologie, Diagnostik und Therapie des Gewissens, und spricht auch von der sittlichen Leistungskraft der Gewohnheit, Klugheit, Willensrichtung und Vernunft.

§ 32. Die Lehre von den Gemütsbewegungen in der Pädagogik und Staatslehre sowie in der deutschen Gesetzgebung und Rechtsprechung.

Die Erziehungslehre war in jener Zeit noch wenig ausgebildet, ihr wesentlichstes Moment machten jedoch noch immer die Ansichten über die Gemütsbewegungen aus. Ich verweise hier auch auf die oben § 21 angeführten Worte Barklays und auf die kurze Schilderung des kindlichen Charakters bei La Bruyere § 56; trefflich waren auch die pädagogischen Schriften des Vives. In dieser Richtung war besonders der englische Philosoph John Loke (1632—1704) tätig in seinen

„Gedanken über Erziehung", die 1693 zu London erschienen. Loke geht von den angebornen Trieben des Kindes aus: es ist herrschsüchtig, liebt die Macht, Eigentum, Besitz; die eigentliche Beugung dieses starken Willens, die Strenge, besonders durch Züchtigung, ist nur in der ersten Kindheit möglich. Doch ganz zu unterdrücken sind die Grundtriebe des Individuums nie; es handelt sich nur darum, den Kindern solche Gewohnheiten beizubringen, die sich mit den Grundlagen ihrer Natur zu verweben im Stande sind. Das wichtigste Hilfsmittel hiezu ist — mit Ausnahme der allerersten Zeit — der Nachahmungstrieb, daher ist auf Beispiel und geeignete Gesellschaft ganz besonderes Gewicht zu legen.

Auf dem Gebiet der Staatswissenschaft, wo die „Gespenster" scholastischer Überlieferungen noch ein sehr ungebundenes und unlauteres Treiben führten, fand die Seelenlehre langezeit keine Anwendung. Erst der Rechtsphilosoph Grotius in seinem Buch über das Recht des Krieges und Friedens, Paris 1625, warf die Frage auf, welche Gemütsbewegungen für das Leben in der Gemeinschaft wichtig seien. Er wollte eine Verbindlichkeit des Rechts auch ohne die Existenz Gottes als Voraussetzung derselben konstituieren und fand eine solche Grundlage in der Tatsache eines auf Gemeinschaft zielenden Triebes im Menschen, den er appetitus oder natura socialis nannte. Dieser Trieb liegt tiefer als eine blos physische Bedürftigkeit nach fremder Hilfe; er schließt ein gewisses allgemeines Wohlwollen für den Nebenmenschen in sich. Grotius leitete aus einer Fülle von kulturhistorischem Material, das verschiedenen Völkern, besonders den Juden, entnommen war, die rechtsbildenden Impulse ab.

Sein Anhänger Pufendorf faßte den Geselligkeitstrieb, einseitiger als Grotius, blos als wechselseitige Bedürftigkeit; Gott kann den Menschen nicht anders als durch diesen Trieb erhalten. Im Menschen ist der Trieb der Selbstliebe der herrschende, aber zur Befriedigung desselben braucht er andre Menschen; so entstehen auch gesellige Neigungen und Triebe neben den feindseligen. Auf den Gedanken dieser Beiden fußt auch der 1691 zu Rostock erschienene Versuch einer Moraltheologie des evangelischen Theologen Justus Christoph Schorner.

Auch sind für die Frage nach den anthropologischen Grundlagen der Gesellschaft die Gedanken von Lord Bakon und Hobbes wichtig, welche in den §§ 38 und 39 des nächsten Abschnittes nachzusehen sind. —

Endlich ist es von Interesse, zu ersehen, welche Rolle die normalen und pathologischen Gemütsbewegungen im theoretischen und praktischen Rechte jener Zeit spielten. Das damalige deutsche Recht fußte auf dem der römischen Kaiserzeit, welches die subjektive Seite besonders des Verbrechens mehr hervortreten ließ als alle die aus ihm hervorgebildeten.

Das Recht der römischen Republik kannte den Affekt als einen die Zurechnungsfähigkeit beeinflussenden Zustand; doch konnte durch die

vorgeschriebenen strafrechtlichen Gesichtspunkte: Absicht oder Zufall, dolus vel casus, dieser Punkt der Theorie sich nicht entwickeln. Als Strafausschließungspunkt galt der Affekt nur in dem Falle, daß Einer seine Frau oder Tochter im Ehebruche betraf, doch machte hiebei die lex Julia aus der Ausschließung eine bloße Milderung der Strafe. Nachdem durch den Einfluß der stoischen Philosophie die culpa als Mittelstufe zwischen dolus und casus festgesetzt worden war, war die Auffassung der Kaiserzeit angebahnt, den Affekt als Strafmilderungsgrund zu behandeln, und zwar führt das 530 n. Chr. unter Justinian edierte corpus juris impatientia des Zornes, Schmerzes, der Krankheit und Trauer an. Der bei der Tat, in flagranti, überraschte Ehebrecher durfte nach dem corpus iuris von dem beleidigten Gatten straflos getötet werden. Aber auch wo diese Autopsie wegfiel, war jene die Überlegung raubende, und, wie der altrömische Jurist Papinianus schreibt, „höchst ehrenvolle" Hitze, das Nichtertragen des gerechten Schmerzes, ein Milderungsgrund bei der Tötung der Frau oder des Buhlen. Im höchsten Falle dürfte Verbannung die Strafe dafür sein.

Viele Rechtslehrer, besonders solche der italienischen Renaissance, suchten den Zorn als Strafmilderungsgrund geltend zu machen, indem sie ihn nach Seneka als eine vorübergehende Geistesstörung, furor brevis, ansahen. Der Mensch, schrieben sie, sei unter dem Einfluß eines heftigen Schmerzes nicht im Vollbesitz (plenitudo) seiner Geisteskräfte; daher fehle die zum Eintritt des vollen Strafmaßes erforderliche Absichtlichkeit (dolus.) Diese Ansicht fand nur insoferne in weiteren Kreisen der Gesetzgebung Berücksichtigung, daß ein Grad des Zornes, der geradezu den Verstand nimmt, als Milderungsgrund bezeichnet war; doch war das Vorhandensein dieses Grades nicht leicht zu konstatieren und spielte daher in den Urteilen keine Rolle. Das germanische Recht des Mittelalters sieht den Affekt geradezu als den gewöhnlichen Zustand dessen an, der unrechtmäßig eine Gewalttat begeht. In manchen Gegenden wurden Alle enthauptet, die einen Mann zu Tode geschlagen hatten, und der Glossator fügt einmal hinzu: verstehe, durch Feinde, oder um Zornes willen, und vorsetzlich. Überhaupt tritt der objektive Gesichtspunkt der Abschreckung im Gegensatze zum subjektiven: dem Bewußtsein des Täters, sehr stark in der deutschen Gesetzgebung hervor. Die „Carolina," das von Karl V. erlassene deutsche Reichsgesetz von 1532, gebietet zum Beispiel, den Tod für die Ermordung von hochgestellten Personen und von Verwandten noch durch Leibesstrafen, als Zangenreißen oder Schleifen zur Richtstätte, zu verschärfen, und so „umb grösser Furcht willen die Straff zu meren." Doch stellte die Carolina die „Gewohnheit etlicher Gegend" als Rechtssatzung fest, daß der offene Totschlag in „Gechheyt und Zorn" (impetus) begangen, mit dem Schwerte, der vorsätzliche (praemeditatus) aber mit dem Rade bestraft werde, welche Strafen sich in Hinsicht auf bürgerliche Ehre so verhielten, wie bei uns Gefängnis und Zuchthaus. Die im Ehebruche ertappte Frau oder Tochter sowie deren Buhlen im Zorn zu

töten blieb auch in der deutschen Rechtssatzung ein milder oder auch gar nicht bestrafter Gewaltsakt. Die Carolina führt diese Akte unter Notwehr an, eine juristische Auffassung dieses Begriffes nach der subjektiven Seite hin, die durch die uns mehr aus der Dichtung bekannten, gleichfalls subjektiven Bedeutung des Wortes „Not" im Mittelhochdeutschen erklärlich wird. Im gleichen Sinne wurde der Notstand gefaßt von Benedikt Carpzov (practica nova, responsa), 1559—1666, Ordinarius der Rechte zu Leipzig, welcher mit Andreas Gaill (dessen observationes 1578 und noch 13mal bis zum Ende des 17. Jahrhunderts) die Hauptquelle für die Strafrechtskunde des 16. und 17. Jahrhunderts bildet. Carpzov sieht nämlich in seinen Responsa den im Notstande — z. B. Hungersnot — liegenden Milderungsgrund in einem affektiven Zustande, welcher der Geistesstörung nahekommt; — eine Auffassung, welche noch neuestens der Münchener Strafrechtslehrer Geyer in seinem Grundrisse vertreten hat. Carpzov führt als gerechten und strafmildernden Grund des Zornes den Fall an, daß man angegriffen wird, und hiebei in der Hitze die Grenze der bloßen Verteidigung überschreitet. Der Zorn erscheint dann als unverschuldeter Affekt, ein Begriff, den Carpzov von den hervorragendsten italienischen Renaissance-Rechtslehrern, Clarus und Farinatius, recipiert. Im Übrigen jedoch galt der Zorn nirgends als Milderungsgrund, ausgenommen für bloße Worte, Lästerungen, Blasphemien.

Sehr charakteristisch für die Rechtstheorie der italienischen Renaissance ist die Auffassung Gaills, welcher in seinen eigenen Anschauungen vielmehr von jener als von der deutschen beeinflußt ist. Er führt als Milderungsgrund für Verbrechen auch die Liebesleidenschaft unter Rivalen an, indem die Liebe nach den Aussprüchen der Philosophen und Dichter — worunter besonders Properz, und Seneka in seiner Medea — eine Art von Geistesstörung, furor, ist. Und Clarus, ein Praktiker der italienischen Renaissance bezeugt uns, daß zu seiner Zeit wirklich sehr in diesem Sinne richterlich geurteilt wurde.

Was den Selbstmord als Folge des Affekts betrifft, so blieb, nach einem Reskripte Hadrians, im Heere der Selbstmordversuch ungeahndet, wenn Jemand aus impatientia doloris: unerträglichem Schmerze, aus Lebensüberdruß, Krankheit, Wahnsinn, oder aus Scham den Tod dem Leben vorzog; ging der Versuch aus der Stimmung von Trunkenheit und Ausschweifung hervor, so wurde der Soldat schimpflich — und damit ohne Gehaltsansprüche — entlassen. Im Übrigen erfolgte nach römischem Militärgesetz dem Selbstmordversuche die Enthauptung. Diese Satzung bestand noch zur Zeit der Abfassung des corpus juris zurecht, und wurde von den Glossatoren, welche die Grundlage zur deutschen Gesetzgebung schufen, berücksichtigt unter Anwendung auf das allgemeine Straf- und Civilrecht. Vor der Zeit der Carolina war es Usus, das Vermögen des Selbstmörders einfach zu konfiszieren. Die Carolina aber schreibt nachdrücklichst vor, wenn die Selbsttötung Krankheit des Leibes, Melan-

colei, Gebrechlichkeit der Sinne oder andre dergleichen Blödigkeiten zur Ursache habe, das Vermögen hinfort den Erben zufallen müsse. Sei jedoch die Ursache blos die Furcht vor verschuldeter Strafe, und zwar wegen eines Verbrechens, das Strafe an Leib und Gut (Konfiskation) nach sich ziehen mußte, so konnte durch die Selbstentleibung des Verbrechers das Vermögen nicht den Erben erhalten werden, sondern fiel an die betreffende peinliche Behörde. Der „Klagspiegel", der im Beginne des 15. Jahrhunderts erschien und im Anfang des 16. von Sebastian Brant unter diesem Namen wieder herausgegeben wurde, führt unter den Gründen des Selbstmordes, welche die Vererbung nicht hindern, auch die Scham über große Geldschulden an.

Wir gehen zur strafrechtlichen Bedeutung eines Zustandes über, der zwischen Affekt und Geistesstörung steht: den Folgen der „akuten Alkoholvergiftung": Trunkenheit. Im römischen Rechte machte die Trunkenheit Civilpersonen straflos, beim Soldaten war sie selbst Delikt. Im deutschen Mittelalter machte der steigende Brauch unmäßigen Zechens und dessen schlimme Folgen die Indulgenz des Strafrechts auf diesem Gebiete endlich verschwinden. Nach der Carolina ist Trunkenheit kein Strafausschließungsgrund mehr, was sich sehr drastisch in dem Rechtssprichwort aus dem 15. oder 16. Jahrhundert ausspricht: „Trunken gestohlen, nüchtern gehängt." Einen Milderungsgrund bildete nach Carpzov nur die Trunkenheit so hohen Grades, daß der Delinquent seines Verstandes nicht mächtig — alienatus, der allgemeinste Ausdruck für geistesgestört — und daß seine Sinneswahrnehmung nicht mehr ungetrübt, integer, war. Allerdings war in manchen Urteilen, wo diese sinnlose Betrunkenheit nicht unzweifelhaft durch Zeugen bewiesen war, dem Verbrecher anheimgegeben, dieselbe auch noch auf der scharfen Frage (Folter) zu behaupten, wofern das Gericht sie beim Strafausmaß in Rechnung bringen sollte. Wenn der Delinquent aus Erfahrung wissen konnte, daß er durch das übermäßige Trinken in einen gemeingefährlichen sinnlosen Zustand versetzt werde, so konnte der letztere nicht als Strafmilderungsgrund dienen. Urteile aus dem 17. Jahrhundert zeigen, daß man besonders geneigt war, eine Tat als in sinnloser Trunkenheit begangen anzusehen, wenn der Täter nicht floh und keinerlei Erregung zeigte, sondern, wie es oft der Fall war, sehr bald in den tiefen Schlaf der schwer Betrunkenen verfiel. Ein Mord unter solchen Umständen wurde mit ewiger Verbannung mit oder ohne vorherigen Staupenschlag, bestraft. Wenn bezeugt war, daß Einer eine nach starkem Zechen begangene Tat nicht bereute, sondern sich derselben rühmte, so war damit ausgeschlossen, daß eine etwaige sinnlose Trunkenheit Milderungsgrund wurde.

Die bedeutendste Rolle als ein die Zurechnung und daher auch die Strafe mindernder Umstand bildete die Geistesstörung. Das corpus juris sagte: den furiosus, d. i. Geistesgestörten überhaupt entschuldigt das Unglück seines Schicksals; er ist hinlänglich bestraft durch seinen furor. Den letzten, ganz besonders saloppen, Gedanken

schrieb man mit der größten Vorliebe ab; er findet sich mit einem ganzen Schwarm von Belegstellen wohl in sämmtlichen strafrechtlichen Werken der Renaissance. Der Wahnsinnige wird einem Abwesenden, ja einem Verstorbenen gleichgeachtet; als solcher kann er nach der Tat natürlich nicht bestraft werden. (Gaill). Nach Carpzov unterscheidet man verschiedene Stufen der Geistesstörung; von Manchen könne man weder sagen, daß sie ihres Verstandes gänzlich beraubt, noch daß sie desselben gänzlich mächtig seien; in solchen Fällen kann nicht mehr Straf-Ausschließung, sondern blos Milderung eintreten. Zum Wahnsinn als Grund der Strafl o s i g k e i t wird erfordert, daß man des Verstandes (sensus communis) wirklich entbehre. Bei den eigentlich Melancholischen trifft dies nicht zu, es sind Menschen, die absurde und traurige Dinge sich einbilden und aussagen; eine solche Depression entsteht meist nicht ohne die Schuld des Menschen; sie kann nur als Strafm i l d e r u n g dienen und wird besonders in Anschlag gebracht bei Delikten, deren Bestrafung im öffentlichen Interesse liegt. Die dritte Klasse, bei der nach dem Ermessen des Richters die geringste oder keine Milderung eintritt, bilden Menschen, die durch übermäßige Affekte: Furcht, Begierde, Geiz, Zorn in gewissem Grade im Verstandesgebrauche gestört sind. Der Vorwand der Geistesstörung von Seite des Delinquenten wird daher pro primo stets als ungültig angesehen, und Jener angehalten, ihn zu beweisen. Es sind Zeugen darüber zu vernehmen, und hinsichtlich des Simulationsverdachtes durch Ärzte zu entscheiden, ob in dem Temperamentum des Beklagten Ursache zu geistiger Störung liegen könne, indem wie es häufig vorkommt, sich der sonst heilsam im Körper wirkende sucus melancholicus in schwarze Galle und in ein verderbliches Gift verwandelt habe. Im Straf- wie im Civilrecht wird von Jedem der normale Geisteszustand praesumiert, bis ein krankhafter konstatiert ist. (probetur). Ebenso im Zweifelfalle. Diese ganz logische Satzung führte in der Praxis zu den seltsamsten Konsequenzen, indem hier die inkriminierte Tat s e l b s t n i c h t als Beweis für die Geistesstörung zu gelten pflegte. So werden Urteile verständlich wie ein in Leipzig 1642 gefälltes: ein Mann hieb sich an einem Vormittage sein Glied ab, und rief gegen den Abend desselben Tages einen vorübergehenden kleinen Knaben zu sich, den er mit dem Beile erschlug. Hier wurde nicht einmal in Betracht gezogen, daß nur ein Deliriöser nach einer Tat wie die erste dieser beiden, noch zu weiteren Anstrengungen fähig und aufgelegt sein kann, ganz abgesehen von der krankhaften Natur der beiden Akte an sich; vielmehr entschied man, daß das Recht hier seinen gewöhnlichen Verlauf nehmen müsse, indem v o r h e r nichts Merkwürdiges an dem Benehmen des Delinquenten bemerkt worden war, und auch „der Medicus nicht entdeckte, daß Jener zu Melancholie oder Wahnwitz neige." Bezeichnend ist, daß außerdem in vielen Urteilen verordnet wird, daß der Delinquent, wenn seine völlige Unzurechnungsfähigkeit erwiesen war, — da man ihn nun einmal hatte; noblesse oblige, — mit der

Prügelstrafe„ gleichwohl billich gezüchtigt" werde. Zahlreiche Urteile aus dem 16. und 17. Jahrhundert zeigen, daß man weniger das Bewußtsein hatte, den Täter, als die Tat selbst zu bestrafen, und hinlängliche Rücksicht auf den Zustand des Ersteren genommen zu haben glaubte, wenn man ihm die sonst beliebten Quälereien ersparte und ihn für seine Gewalttat kurzweg enthauptete. Gaill sagt, mit dem für jene Zeit so charakteristischen Mangel an Gedankenbläße betreffs immanenten und transeuntem Zweck der Strafe, es gebe Fälle, in denen die Tat des furiosus bestraft wird, nicht wegen des Bewußtseins, welches der Angeklagte von derselben hat, sondern wegen des Beispiels und der Erinnerung, welche von der Tat bei Andren nachbleibt.

Ist der Wahnsinn des Mörders von lichten Intervallen unterbrochen, — ein Punkt, den schon das corpus juris beleuchtet hatte — so ist zu erforschen, ob in einem solchen die Tat begangen ist. Im Zweifelfalle wird das Gegenteil angenommen, also zu Gunsten des Deliquenten. Ist aber auch ein solches Intervall als Zeit der Tat nachgewiesen, so hat sich die Todesstrafe für einen solchen Kranken auf einfache Enthauptung zu beschränken, welche ebenfalls in die Zeit eines Intervalles fallen soll.

Das geistliche Recht konnte sich nicht ganz von der Anschauung losmachen, daß die Geisteskrankheit ein Erzeugnis der Sünde und die Seele des von ihr Betroffenen im religiösen Sinne gleichsam unrein geworden sei; daher legte es in manchen Gegenden für die im Wahnsinn begangene Tat dem Genesenen eine leichte Kirchenbuße auf; auch im corpus juris canonici finden sich solche Bestimmungen.

Endlich kommen noch einige Bestimmungen des Civilrechts für die Auffassung von normalem und pathologischem Affekt in Frage. Das römische Civilrecht, welches heute noch für etwa dreizehn Millionen Deutsche in einzelnen Landesteilen von Holstein bis zum Bodensee herab Geltung hat, schließt Schenkungen zwischen Ehegatten aus, „indem diese unter dem Einfluß der wechselseitigen Liebe sich nicht mäßigten, sondern von verschwenderischer (profusa) Willfährigkeit gegen einander sind." Allerdings lag der Grund dieser Satzung in der großen Leichtigkeit der Ehescheidung im Rom der Kaiserzeit. Und in Bezug auf Geistesgestörtheit des Testators ist zu bemerken, daß wenn der Erblasser wahnsinnig war, das Testament für giltig erkannt werden sollte, wenn es unter Beobachtung der vorgeschriebenen Rechtsformen zu Stande gekommen, und sein Inhalt so war, wie er auch von einem geistig Gesunden herrührend hätte sein können. Einfacher Stumpfsinn und altersschwache Einfalt hatten für die Gültigkeit keine Folge. (Bultejus, Consilien, Ende d. 16. Jahrhunderts).

§ 33. Die pathologischen Gemütsbewegungen und der Zusammenhang gewisser religiöser Exaltationen mit denselben.

An der Grenze des Krankhaften stehen gewisse mit dem religiösen Cultus zusammenhängende Gemütsbewegungen, die in jenen beiden Jahrhunderten zuverlässig eine große Rolle spielten. Manche davon sind durch äußere Umstände bewirkt; wir Katholiken brauchen uns blos die seltsamen Bewußtseinszustände zurückzurufen, in welche uns das lange Knieen im halbdunklen Raume unter Einatmung des Weihrauchs, zumal bei der Feier des Altarssakraments noch mit nüchternem Magen, und — wenn wir ganz gewissenhaft sein wollten — nach der reduzierten Mahlzeit des vorhergegangenen Abends mitunter versetzte.

Der fromme Oratorianer Malebranche 1638—1715 (s. § 42) schrieb über gewisse religiöse Affekte: Die Vorstellungen von ewigen Strafen sind wirksamer als die eines himmlischen Lohnes. Wie alle Bilder der Angst machen sie auf Gehirne, deren Fasern noch weich und biegsam sind, sehr tiefe Eindrücke (vestiges); sie wirken ungemein lebhaft, veranlassen gefährlichen Aberglauben und erzeugen Selbstpeinigung, Verzweiflung, sklavische Furcht. Eine treffliche Illustration zu diesen Worten boten im 17. Jahrhundert besonders die Zustände in Schottland. Die Prediger schilderten dort übereinstimmend, von der Lehre der Praedestination geleitet, die Gottheit als das furchtbarste Wesen, dessen Zorn die allermeisten Menschen zur ewigen Verdammnis bestimmt habe. In grauenhaftem Detail malten sie aus, wie die Verdammten in geschmolzenes Blei geworfen und lebendig von Würmern gefressen werden. Auch die Gutgesinnten seien überall von Geistern umlauert, durch welche Gott sie der ihnen bestimmten Qual zuführe. Jede Handlung, die dem Menschen Befriedigung gewährte, wurde zur Sünde, und schon die kleinste erregte den ewigen Zorn Gottes. Alle Liebe zu Menschen, Besitz, Gesundheit war Sünde.

Über die Psychologie der religiösen Affekte scheint gerade in jener Zeit wenig gearbeitet worden zu sein. Der Einzige, welcher sie im Zusammenhange der Affektenlehre anführt, ist Thomas Willis. (s. § 46). Da dieser das gesammte affektive Leben der „materiellen tierischen sensitiven Seele" zuteilt, kann er natürlich mit den religiösen Empfindungen keine Ausnahme machen, und konstatiert in Bezug auf diese nur, daß die Vorstellungen, welche sie veranlassen, aus der rationalen Seele kommen. So rechnet er Furcht Gottes, Hoffnung des Heils, Abscheu vor der Sünde wie die andren Affekte zu jenen bewußten Vorgängen, deren Ausgangspunkt im Präkordium liegt. Sie wirken so auf dasselbe, daß solange sie in Kraft sind, die zur Heiterkeit erforderliche Bewegung des Blutes nicht aufkommt; andrerseits ist, wo die Heiterkeit infolge von Weingenuß oder fröhlichen Treibens den ganzen Apparat in Anspruch genommen hat, keine jener spezifisch frommen Empfindungen möglich.

Ein pathologisches Moment lag zweifellos in der auf die Spitze getriebenen Gewissenserforschung, welche durch die gebräuchlichen geistlichen Handbücher ungemein gefördert wurde. Besonders tritt jenes Moment hervor in den unausgesetzten Grübeleien über die Sündhaftigkeit eines an sich schon ins Neuropathische spielenden Symptoms: Schon Johannes Gerson (1363—1429) schrieb eine Abhandlung de pollutione diurna und eine über die nocturna, wobei er sorgsam ventiliert ob die von einer solchen Betroffenen würdig den Leib des Herrn empfangen können (s. collecta super incitatione etc. Die Angelica (1486), das berühmteste unter den älteren der gewöhnlich summa casuum conscientiae betitelten Handbücher der kasuistischen Moral, handelt weitläufig von dieser Erscheinung.

Was den Geist der eigentlichen Mystik anbelangt, so darf dieser sicher nicht nach den bekanntesten der betreffenden Schriften beurteilt werden, dem „Nachfolge Christi" benannten Büchlein des 1471 verstorbenen Thomas von Kempen, welches im 16. Jahrhundert seine beispiellose Verbreitung begann, oder nach der 1516 von Luther wieder herausgegebenen „deutsche Theologei"; denn in ihnen ist die ekstatische Richtung nur sehr schwach vertreten. Die Quelle der neueren Mystik sind die Werke des als Dionys vom Areopag aus dem sechsten Jahrhundert bekannten Schriftstellers, die zu Basel 1539 gedruckt wurden. In ihnen finden sich zuerst die Grundlagen der mystischen Anschauungen: die vorwiegende Wirkung auf den Willen und die Vereinigung desselben mit Gott ohne Begriffe und andre intellektuelle Formen. Für die Psychologie der Mystik existiert nichts außer den Schriften von Gerson, welcher, ohne die das Verständnis des Uneingeweihten hindernde Überschwänglichkeit, diese Zustände doch aus seiner eigenen inneren Erfahrung heraus schildert. Die letztere betrachtet er selbst als die einzige Quelle dafür. Die speziellen Regeln beruhen auf den inneren Erlebnissen von frommen Menschen. Indem die Schilderungen derselben in Vielem übereinstimmen, wird, wie Gerson darlegt, der Glaube an dieses Reich von geistigem Geschehen stärker, und es entsteht die Sehnsucht, selbst darin einzutreten. Meditation über die höchsten Dinge und Andachtsübungen sind die Vorstufen zu den eigentlichen Entzückungszuständen. Der Intellekt verliert sich in der immer reineren Contemplation, das Begehrungsvermögen in einer ekstatischen Liebe. Manche Bedingungen zum Eintritt dieses letzten höchst glückseligen Zustandes sind jedoch individuell verschieden; Einer bedarf dazu einer umgrenzten Landschaft mit leisen Geräuschen: Bächlein, fernes Geläute; eine Andrer offene, helle weite Räume; Dieser vermag nur inmitten des Weltlebens zum Urquell alles Seins sich zu erheben, Jener in tiefer Einsamkeit. Doch steht Gerson den eigentlichen Überschwänglichkeiten ferne, wie wir solche bei Tauler († 1361) lesen: er ertrinke im Meere der Gottheit u. s. w., und bei Ruysbroeck: († 1381) von dem geistlichen anfangenden wirkenden, inneren erhabenen und begehrenden, überwesentlichen und beschaulichen Leben.

Im 17. Jahrhundert war die Mystik in der Litteratur besonders durch den Cisterzienser Cardinal Bona, die Jesuiten Cardinal Bellarmin und General Caraffa u. A. vertreten. Fenelon, der Erzbischof von Cambray suchte sie in seinen „Erklärung der Regeln der Heiligen über das innere Leben" möglichst von den extatischen Elementen zu reinigen. In späterer Zeit, wenn sich Jemand der außerhalb dieses Gefühlskreises stand, orientieren wollte, was innerhalb desselben vorgeht, blieb ihm nur eine weit entlegene Zuflucht: die klinische Erfahrung über diese Seelenzustände, wenn sie zur alleinigen Herrschaft über ein Individuum gelangt sind und dasselbe dadurch der Fähigkeit, in der Gesellschaft zu leben, beraubt haben. Die Depression mit ihren beständig neu auftretenden Selbstanklagen stellt sich dann dar als ein Zustand einseitiger hoch gesteigerter Gehirntätigkeit, der jedoch niemals dauernd ist, vielmehr immer einförmiger in seinem Vorstellungsinhalt und immer mehr blos emotioneller Natur wird. Mit der zunehmenden Ermüdung tritt in dieses düstere Fortarbeiten hier und da eine schwache Ahnung von Ruhe, die Vergebung und Erlösung verheißt, und endlich ist das ganze künstliche Räderwerk der Depressionsvorstellungen abgeblaßt und verschwunden. Die gläubige Empfindung mit ihrer Gewißheit der höchsten Reine, Seligkeit und Gottesnähe, die nun, Hand in Hand mit äußerster physischer Schwäche, folgt, steht in gleicher Linie mit den Träumen der irren Paralytiker von ihrer unermessenen Zeugungskraft, ihren Palästen und Milliarden; sie bedeutet keine Leistung des Denkvermögens, da sie ja nicht in der Verarbeitung von Wahrnehmungen besteht, sondern vielmehr die psychische Seite einer vis-à-vis de rien stehenden Ökonomie der betreffenden körperlichen Organe.

Die großen Pesten, welche im 16. Jahrhundert mit Ausnahme seines letzten Vierteiles ganz Europa durchzogen, mußten ohne Zweifel auch zu jeder Art von krankhaften Erscheinungen des Gemütslebens Veranlassung geben. Die damals so bekannte Lykanthropie wird von den Griechen und Arabern als eine Art von Melancholie bezeichnet; sie bestand in der Wahnvorstellung in einen Wolf verwandelt zu sein, und die von ihr Befallenen liefen wie die Wölfe und zerrissen Kinder. In Deutschland und Frankreich waren gegen das Ende des 16. Jahrhunderts diese „Wehrwölfe" sehr häufig, im Jura 1598 epidemisch. Seit 1603 in Frankreich einmal ein Wehrwolf zur Untersuchung gezogen, sich als Idiot herausstellte, nahm dort der Glaube an die Wirklichkeit einer Verwandlung ab, und die Erscheinung wurde seltener.

Für den Stand der Gemütskrankheiten im 17. Jahrhundert sind von besonderer Wichtigkeit drei Werke, je eines aus dem Anfange, der Mitte und dem Ende des Jahrhunderts. Wenn auch Andre, wie schon Paracelsus im 7. Buche der „Artzney" über die Geisteskrankheiten und, wie besonders Willis, über die Hysterie schrieben, so ist doch das damalige Wissen über diese Dinge wesentlich in denselben niedergelegt.

Das erste sind die 1604 erschienenen Observationes des Oberarztes und Professors zu Basel Felix Plater. Plater war der Nachfolger des großen Vesalius, welcher die Galenische Anatomie des Affen endgültig durch die des Menschen verdrängt, und 1542 zu Basel die erste Sektion daselbst vorgenommen hatte. Von da an war Basel die berufenste der medizinischen Fakultäten. Plater führt so ziemlich die sämmtlichen Krankheitsformen an, die in unsren Irren-Anstalten vorkommen, und seine Krankheits-Bilder sind besonders dadurch so klar, daß er noch keine Systematik kennt, sondern einfach observiert, und alles promiskue als „Alienation des Geistes" anführt.

Von Melancholie zählt Plater viele Beispiele auf, so Verfolgungswahn mit der Angst, gefangen und hingerichtet zu werden und Mordimpuls; Melancholie in der Laktation mit den uns so bekannten stereotypen Äußerungen: „ich kann auf dieser Welt nicht leben, ich muß sterben" u. s. w., Nahrungsverweigerung in der Vorstellung, die Speisen seien für den Patienten, und nur für ihn tötlich, welche damals, da man keine Sondenfütterung kannte, begreiflicherweise mit Verhungern endet. Ferner Raserei (maniaca facta est) infolge von Abreise des Geliebten, und ein Fall von akuter tötlicher Nymphomanie (oder Hysterie, wie wir vielleicht sagen würden) bei einer jungen Wittwe nach langen Krankendiensten. Auch von wiederkehrenden Zwangsvorstellungen und Zwangsimpulsen bei intaktem Intellekt ist die Rede; die letzteren dazu antreibend Angehörige zu ermorden, und besonders auch Gott zu lästern; letzteres einer der bekannten beim Gesunden ungefährlichen perversen Antriebe, von welchem man sich zu sprechen scheut, der jedoch ungemein häufig ist; (vgl. Gottfried Kellers „grünen Heinrich" 1. Bd.) „Ein Dämon treibt zuweilen den Menschen an" sagt Plater. Von Paranoikern finden sich bei Plater fast sämmtliche Arten: Hypochondrische, die mit großem Behagen an allen Teilen ihres Körpers Krankheiten aufzählen, wenn sie auch gut schlafen und verdauen, und die promiskue medizinieren; Solche mit Wahnvorstellungen in Bezug auf den eigenen Körper u. s. w. In der Depravation des Geistes, den Stein der Weisen zu machen, schreibt Plater, der alle Metalle in Gold und Silber verwandeln soll, bringen Viele sich und ihre Kinder in die größte Armut, und richten sich zu Grunde; dies zeigt die tägliche Erfahrung.

Ärzte und Publikum waren damals zuweilen so verständig, daß auch über Leidenschaften des sonst Gesunden, die einen gefährlichen Charakter annahmen, und die man deshalb nicht ohne Recht wie Krankheiten ansah, Consultationen stattfanden. Einem guten Arzte mußte über jeden nicht ganz hervorragend Gebildeten schon die Gewohnheit des physikalischen Denkens eine für Beide vorteilhafte Überlegenheit verleihen, abgesehen von der in häufigen solchen Fällen erworbenen Praxis. Es ist nicht lächerlich, wenn Plater bei jedem solchen Anlasse, deren er viele aufzählt, jedesmal gleich ordentlich purgieren ließ. Am meisten machten krankhafte Liebe und Eifersucht zu schaffen; letztere erklärt Plater für

das schlimmste derartige Übel und führt Beispiele an, wo sie zu sinnloser Verzweiflung und Selbstmord führte.

§ 34. Die allgemeine Nervenzerrüttung (Neurasthenie, Nervosität) und ihre Wirkungen auf das Gemütsleben, im 17. Jahrhundert.

Die Lehre von den Funktionsstörungen des gesammten Nervensystems hatte in jener Zeit einen großen Vorteil vor der späterer Zeiten voraus. In den modernen medizinischen Werken sind Neurasthenie als chronische und Melancholie als akute Krankheit, gleich als ob es tatsächlich- und nicht blos klinisch-verschiedene Dinge wären, getrennt und meist nicht einmal von dem gleichen Autor behandelt; die Hypochondrie als der Regel nach spezifisch männliche, und die Hysterie als spezifisch weibliche Krankheit, haben wieder ihre eigenen Kapitel. Die damaligen Lehrbücher aber kennen keine Systematik und stehen dadurch der Erscheinung selbst näher — natürlich im Verhältnisse zu den unermeßlich geringeren Detailkenntnissen.

In dem zweiten der oben berührten Bücher: dem zu Frankfurt a. M. 1643 gedruckten: Bericht von der Melancholia Hypochondriaca durch Joannum Freitag, Dr. phil. et med. in Regensburg, — tritt diese Einheit der Anschauung sehr hervor. Nach Freitags Auffassung der allgemeinen Nervenstörung kommen die spezifischen Geschlechts-Leiden der Frauen, welche aus der Menstruation und Mutterschaft entstehen, nur hinzu, und komplizieren die Sache noch mehr. „Die meisten Weibsbilder, welche in ihrer ersten Jugend die bleiche Krankheit gehabt, oder zur gebührlichen Zeit nit gereinigt (=menstruiert) wurden", leiden an der Melancholia. Die letztere unterscheidet Freitag sehr deutlich von akuten Erkrankungen einzelner Nerven- und Muskelgebiete, spricht z. B. von einer Patientin, die nur einen bis zwei Schritte gehen konnte, ohne jede Lähmungserscheinung, nur gehindert, durch das Gefühl von Müdigkeit und Atembeklemmung.

Seine Schilderung von der Melancholia enthält viele Züge, die sich mit dem, was wir heute als hochgradige Neurasthenie bezeichnen würden, vollständig decken. Diese Krankheit ist „so ein wunderbarer Wetterhahn, und schier alle Tag ein besondere Art und Weyse einer andren Krankheit an sich nehmend, und nicht allein den Patienten, sondern auch den Arzt selber perplex und bestürzt machet, daß ihrer beyden confidenz schier gar kassiert wird. Wann ihrer zweie weren in einem Alter, einerley Temperament, zu einer Zeit deß Jahrs und in gleichem Grad; so könnte man doch einen nit curieren wie den Andren. Wenn man den Arzt wechselt, kann der Patient sterben und verderben, bis der neue Arzt die Krankheit erkennt." Wenn man hiebei nicht individualisiert, sagt Freitag, ist man wie jener Diener eines Arztes, der sich von seinem Herrn verschiedene Arzeneien verschafft hatte, die er in einen Sack

tat, und so oft Jemand Rat suchte „blinder weiß" hineingriff. Die Hauptsache für den Erfolg ist, in welchem Stadium der Krankheit man gerufen wird. Dabei sehen zuweilen die Kranken so gut aus, daß man ein Simulieren von ihrer Seite vermutet, oder sich überhaupt nicht erklären kann, was ihnen fehlen könnte, und an übernatürliche Einwirkungen denkt. Diese Patienten sterben das ganze Jahr über, und wenn Sylvesters Tag kommt, so hat man noch nichts zu begraben.

Die äußere, historische Ursache, daß diese Krankheit so häufig ist, sieht Freitag in den damals im deutschen Lande herrschenden Verhältnissen. Der von ihr befallene Mensch ist argwöhnisch und gemütsunruhig; er ißt wenig, wird leutscheu, tiefäugig, kraftlos, vergessen. Man soll diesen Kranken freundlich zusprechen: Sie sind eigensinnig, geben der Krankheit gar zu gern nach; so werden ihre Einbildungen stärker. Der Patient bleibt schwermütig und gedankenvoll; er kann sich nicht überwinden, und so das Beste thun: daher ist die Cur selten glücklich. In unserer Zeit, schreibt er, tritt diese Krankheit besonders heftig auf, und wird noch viel allgemeiner durch die Affekte, welche die Lage unsres Vaterlandes mit sich bringt. Man kann jetzt nur mehr sagen „homo homini diabolus; ein Mensch ist deß anderen Teuffel." „So hat bey dieser Zeit auch ein jeder Ursach genug — und darff schier niemand den morgenden Tag glücklich schätzen, weilen hierüber sowohl unter hohen als niedrigen Stands Personen wird keiner mehr gefunden, welcher nicht sollte mit starken Gemütsbewegungen beladen seyn, indem das unbeständige Glück bald erhöht, bald erniedrigt. Dadurch werden alle Dawungen (Verdauung) gestört, und der Schlaf gehindert."

Freitags Auffassung erinnert an den Ausspruch des berühmten Psychiatrikers Griesinger: die Geisteskrankheiten stellten vielfach die Wunden dar, die der Mensch aus dem Kampfplatz des Lebens mit fort trage. Jetzt „wo die Meisten in diesem verderblichen Kriegslauff geboren werden", treffen bittre Lebenserfahrungen: Verlust der Ehre, der Freundschaft, der Habe, Unzählige, und sehr Viele brechen darunter zusammen, und verfallen in diese Krankheit; nicht wie die Heyden, die sich in ihrem Unglück so gewaltig aufgerichtet, da doch ihr Trost mit dem zeitlichen Leben zu Ende war. Die Krankheit wurde auch befördert durch die allgemeine Unzufriedenheit mit Stand und Vermögen; auch durch Geiz, wegen des Entbehrens guter häuslicher Pflege und „Fressen" wo es gratis ist; durch Furcht, Sorge und Kummer, welche Dinge Schlaf und Verdauung nehmen. Unser vornehmstes Streben sollte sein, daß sich das, was wir zu uns nehmen, in gutes und reines Blut verwandelt. Statt dessen überläßt man sich aber verschiedenen Leidenschaften, welche wechselnde Gemütsbewegungen mit sich bringen. Aber auch die mit der allgemeinen Unordnung einhergehende Zügellosigkeit der Sitten, leistet der Krankheit den unheilvollsten Vorschub. Mancher „vermeynet, die höchste Victoria liege daran, wann er in castris Veneris Ritter geworden vnd alle Pfützen ausbadet."

Freitag will nichts von moralischer Verantwortlichkeit der Gemütsleidenden wissen, „dann es ja gewiß, daß solche Anlagen des Gemüts mehr Leiblich als Geistlich seyn, wenn wir den rechten Grund betrachten." In Bezug auf die Behandlung seines Themas durch die Naturphilosophen, bemerkt er: wenn nichtmehr die naturwissenschaftlichen Studien von der Chemie an, und die Pathologie und Diagnostik, sondern vielmehr die Spekulation die Grundlage der Medizin bilden dürfe, so solle man doch bei dieser theuren Zeit gleich den Philosophis auch die medizinischen Professuren übertragen. Doch trotz seiner im Allgemeinen aufgeklärten und sachlichen medizinischen Auffassung vermag er sich aus dem physischen Zustande allein die Symptome der Krankheit nicht zu erklären. Die letztere denkt er sich allerdings so beschaffen, daß jeder schädliche Einfluß die üppigst nährende Stätte findet; dies aber ist erst der Anfang. Denn wenn nun diß der Teuffel siehet, als der scharpff Naturkündiger (scharfe Naturkundige), so sänket er sein Imagination darin, und machet den Menschen, daß er dem Gestirn lebt — d. i. nach damaligem Ausdruck: den natürlichen Begierden, z. B. der Venus nachgibt, — dem Viehe gleich wird, und nit mit der Seel, sondern mit der Begierd regiert. Doch kommen nicht alle Einbildungen der Melancholiker vom Teufel, „sondern aus der Seele selbst, wenn sie in einem melancholischen Körper ihren Sitz hat" und endlich auch von den Gestirnen. Der Teufel ist in den melancholischen Complexionen so geschäftig, daß solche Menschen zuweilen keine Freiheit mehr haben; es kommt vor, daß sie Waffen ergreifen und sich verwunden, ohne später zu wissen, wie sie es getan haben. Dies ist auch leicht erklärlich; denn in der Besessenheit nimmt Gott die Seele zu sich und läßt dem Teufel den Leib.

Als das dritte der erwähnten Bücher ist zu nennen ein Sendschreiben, dissertatio, epistolaris des Arztes Sydenham über die Hysterie, vom 20. Januar 1682. Sydenham (1624—89) war tätig in Oxford und Westminster; seine gesammelten Werke sind 44 mal aufgelegt worden, zuerst zu Genf 1706.

Wenn ich recht schließe, schreibt dieser große Arzt, so ist die Hysterie die häufigste aller chronischen Krankheiten. Fast gar keine Frauen sind ganz frei von jeder Spur dieser Affektionen mit Ausnahme derer, welche, an Arbeit gewöhnt, ein hartes Leben führen. Sehr oft sind übertrieben sanguinische Naturen und mannweibliche Constitutionen davon gequält. Die Häufigkeit dieser Krankheit ist nicht merkwürdiger als ihre Vielformigkeit; und es gibt fast kein Übel, was die elenden Sterblichen treffen kann, welchem sie nicht gleichkommt. Wenn ein Arzt nicht ebenso scharfsinnig und gewandt als erfahren ist, betrügt er sich, und sieht die Erscheinungen an verschiedenen Körperteilen für Symptone lokaler Erkrankungen an. Häufig sind Erbrechen und Durchfall, ohne nachweisbare Veranlassung, Rückenschmerz und Erkältung äußerer Teile, wobei die Kranke von gräßlichen Ängsten bedrückt wird. Sie klagen fast

Alle über Zusammenpressung der Lebensgeister und zeigen die Gegend der Lungen als den Ort an, wo sie diese Pressung fühlen. Bald brechen sie durch körperliche Gefühle veranlaßt in Thränen, bald in unmäßiges Lachen aus, ohne irgend einen Vorwand angeben zu können. Nach dem Essen beschweren sie Blähungen und bitteres Aufstoßen. Besonders peinlich für sie ist die vulgär sogenannte Drosselung des Uterus, der globus hystericus: ein Krampf, der Bauch und Zwerchfell nach der Kehle zu schwellen zu machen scheint, und die Kranken bis zum Toben und Ausstoßen von unartikulierten Lauten bringt. Das Herzklopfen wird oft so stark, daß besonders Extenuierte oft meinen, die Umstehenden müßten dasselbe hören.

Endlich führt Sydenham den von ihm selbst so benannten clavus hystericus an, ein Gefühl als ob in einem bestimmten kleinen Punkte des Perikraniums alle Spiritus zusammengezogen würden, durchdringend wie das Eintreiben eines Nagels.

„Doch sind sie an der Seele noch leidender als am Körper" leitet Sydenham zu dem zweiten, noch bemerkenswerteren Teile seiner Symptomatik über. „Eine unstillbare starre Hoffnungsleere ist eine der wesentlichsten Erscheinungen an solchen Kranken. Jede Andeutung, daß sie ihre Gesundheit einst wieder erlangen könnten, verstimmt sie heftig. Denn sie sind geneigt, von allem Schweren was den Menschen nur treffen kann, und was der Weltlauf nun einmal einschließt, sich selbst bedroht zu wähnen, und alles Traurige als ihre eigene Zukunft vor sich zu sehen. So schöpfen sie aus dem leisesten, ja manchesmal aus gar keinem Anlasse, Furcht, Zorn, Eifersucht, Verdächtigungen; diese und noch dunklere Qualen, sofern die menschliche Seele solche birgt, nähren und hegen sie in ihrem angst- und unruhvollem Sinn. In diesem Zustande fliehen sie leidenschaftlich alles, was Zerstreuung, Ermutigung, Freude heißt; wenn je eine derartige Empfindung sie überkommt, so ist es als eilig weiterziehender Gast, der keine geringere Verstörung im Gemüte zurückläßt, als jene trüberen Vorstellungen zu thun pflegten. Nimmer vermögen sie so das Gleichgewicht in ihrem Innern herzustellen: nichts ist in ihnen beständig als die Unbeständigkeit, die Leichtigkeit, mit der sie schwanken. Jetzt lieben sie maßlos, um in kurzem den gleichen Menschen ohne Ursache zu hassen; bald wollen sie dieses, bald jenes ausführen, springen jedoch bald von ihrem Vorsatze ab, um sich auf das Entgegengesetzte zu werfen, und auch dieses unbeendet zu lassen, hin und hergetrieben in ihrem Innren ohne jemals darin Ruhe zu finden." Auch die einzige Zuflucht, der Schlaf, wird durch die düsteren Träume verdorben: so werden die Patienten zerwühlt an Geist und Körper, als sei dieses Leben ein Fegefeuer. Und dieses Los trifft gerade solche Menschen häufig, die außerhalb ihrer Anfälle von tiefem und urteilsvollem Geiste sind.

§ 35. Sydenhams Erklärung der nervösen Erscheinungen aus dem Defizit des Nahrungsstoffes gegenüber der bisherigen Erklärung aus der Degeneration desselben.

Gehen wir nun über auf die körperlichen Vorgänge, die man als die Ursache all dieser mannigfachen und doch verwandten Erscheinungen gefunden zu haben glaubte. Freitag sieht die Grundursache im Zurückbleiben einer zur Ausscheidung bestimmten, d. i. vom Körper nicht assimilierbaren Materie, welche in demselben depraviert. Diese Anschauung findet sich schon bei den Hippokratikern, welche die Seelenstörungen als Wirkung körperlicher Vorgänge, besonders von Veränderungen in den 4 humores ansahen. In ihren Schriften wird bereits Melancholie, Lykanthropie, die Schwermut chlorotischer Mädchen und Puerperal-Irresein besprochen, ebenso Psychosen infolge von Stockung des Hämorhoidalflusses, nach Blutverlust, Vergiftung und Menstruationsstörungen. Am meisten hatte Aretaus die Lehre von der ätiologischen Bedeutung der Unterdrückung normaler und pathologischer Sekretionen erweitert, besonders die Entstehung von Geisteskrankheiten durch dieselbe und die Rückwirkungen der letzteren auf die Ernährung.

Freitag schildert nun jene inneren Vorgänge, besonders die der Dyspepsie mit einer so grauenhaft anschaulichen Phantastik und so ungemein deutsch, daß der an die modernen salonfähigen Ausdrücke für alle diese Dinge Gewöhnte in Gefahr kommt, von der bloßen Lektüre dyspeptisch zu werden.

Der Glaube an die Wirkung der Larantia auch bei jeder Art von Geistesstörung war infolge dieser Anschauungen damals ungemein stark; Freitag erzählt mit Behagen dem Langius nach, daß die damaligen Teufelsbeschwörer zu Rom die Besessen immer erst durch Ärzte ordentlich abführen ließen, worauf sie dieselben mit „allerhand gewöhnlichen Cerimonien und zusprechen" desto leichter wieder herstellten. Er spricht von Besserung von Geistesstörungen nach Purgation und Abgang von an Qualität und Quantität „unglaublicher" faeces. (vgl. die bekannte Erzählung Schröder v. d. Kolks.) Nach geschehener Ausräumung, die Freitag gar nicht genug empfehlen kann, sieht er für die Heilung die Hauptsache in der Diät. Luft, Speise und Trank, Ruhe und Bewegung; Schlaf und Wachen; Austreibung dessen was schädliche und Erhaltung dessen was nützliche Gemütsbewegungen herbeiführt: „Wenn auf dieses Alles genau Achtung wird geben, thut es fast mehr bei der Cur als alle angewandte Hülffsmittel." Kalbfleisch, junge Hühner, Wildpret ohne Hogout, Fische, am besten aus fließendem Wasser, und Gemüse, besonders „Panad oder Semmelnüßlein." Der Trank sei leichter Weißwein; vor dem verschleimenden bayrischen Weißbier ist nachdrücklich zu warnen. Abzuraten ist von zu langem Schlafe.

In Sydenhams Sendschreiben wird endlich mit der Schulüberlieferung gebrochen. Es ist ein Irrtum, führt Sydenham aus, die

Ursachen in Depravation der Säfte, in der Ansammlung ätzender Materie zu suchen oder gar in der Korruption des Samens oder Menstrualblutes; sonst müßte ja die Ausräumung dieser materia vitiata sofort ein Ende des Krankheitszustandes herbeiführen. Der Sinn seiner denkwürdigen Ausführungen ist folgender: Man hat bisher geglaubt, für jede krankhafte Veränderung des Bewußtseins im Körper die qualitative Verschlechterung oder Degeneration irgend einer Substanz: eine materia vitiata als Ursache annehmen zu müssen. Dies ist in solcher Allgemeinheit falsch: vielmehr hat die blos quantitative Verschlechterung des normalen Stoffwechsels: das bloße physiologische Defizit Zerrüttung des Nervensystems — spiritus non rite dispositi — und damit das Aufhören normaler Leistungen desselben und das Auftreten anomaler zur Folge. Mit dem Letzteren war der für die Lehre von den pathologischen Affekten grundlegende Begriff der reizbaren Schwäche wenigstens nach seiner symptomatischen Seite hin entdeckt. Sydenham stellt als Axiom auf: durch den blos quantitativen Mangel an Nahrungsstoffen tritt ein qualitativer Mangel der Nervensubstanz ein. Wie der äußere Mensch aus den sichtbaren Teilen besteht, so existiert ohne Zweifel ein gewisser innerer Mensch, der aus der normalen Ordnung und Tätigkeit (fabrica) der Nervensubstanz (den spiritus) besteht, nur von dem Lichte des Gedankens wahrzunehmen. Dieser innere Mensch ist mit den Wärmeverhältnissen des Körpers auf's Innigste, ja gleichsam in Eins, verbunden, und deshalb wird er um so leichter aus seinem normalen Zustande gebracht, je größer oder kleiner die von der Natur uns mitgegebene Stärke der den Körper zusammensetzenden Grundelemente ist. Und diese Elemente sind nur durch Einleitung einer richtigen Ökonomie des Stoffwechsels künstlich zu stärken: durch Zuführung der natürlichen Lebensmittel, vor allem der frischen Luft und einfacher Nahrung. Und um die Verbesserung der physischen Ökonomie im Gange zu erhalten, ist Bewegung nötig. Daher ist das wichtigste Universalmittel für alle jene Zustände — Sydenham kannte wohl die Pathologie des Rückenmarks gut genug, um hiebei zumeist nur an die Frauen zu denken — Reiten, tüchtig reiten, viel reiten. Und für Sydenham hätte es sicher kein größeres Vergnügen gegeben, als ein ganzes Stift voll blasser Frauenzimmer, zu Amazonen gemacht, fröhlich in die Gotteswelt hinaussprengen zu lassen.

Was seine Polemik gegen die Säfteentziehung in solchen Fällen anbelangt, so ist bemerkenswert, daß schon Galen in der Schrift vom Aderlaß hervorgehoben hatte, daß die Unterlassung des letzteren weit weniger schade, als sein Mißbrauch, welcher Lähmungen, Schwächung der Verdauungsorgane und Geistesstörungen im Gefolge habe. Die alte Medizin aber brauchte phantastische Elemente, wie die materia vitiata und zudem war ja das „Ausräumen" gewöhnlich das Leichteste.

Sehr bezeichnend ist Sydenhams Bericht von einem hochgebildeten Manne, der durch viele Geistesarbeit und andre Dinge „alle

Nerven der Seele“ zu sehr angespannt, und den ein andrer Arzt mit Purgieren, Aderlaß und strenger Diät evacuiert und dadurch so geschwächt hatte, daß er schluchzte wie ein Kind, wenn man mit ihm reden wollte. Sydenham verordnete ihm sogleich, zum Frühstück ein gebratenes Hühnchen, Mittags eine Portion Fleisch und Wein zu sich zu nehmen; der Mann genoß dies von nun an mit Appetit und weinte nie wieder.

Zweites Buch.

Die Seelenlehre unter der Leitung der Theologie seit der Ausbreitung der Reformation.

VI. Abschnitt.

Neue Anregungen auf dem Gebiete unsrer Wissenschaft am Ende des 16. und im Beginne des 17. Jahrhunderts.

§ 36. Die Vorläufer des Pessimismus. Montagne.

Das 17. Jahrhundert brachte als erste relativ neue Erscheinung den durch Charron vertretenen Pessimismus, dessen Gedankenkreis später in glänzender Detailausführung, doch untermischt mit metaphysischen Vexilletäten, durch Schopenhauer auch in Deutschland zu umfassender Geltung kam. Fragt man darnach, worin diese neue Geistesrichtung eigentlich bestand, so läßt sich blos darauf antworten: in der Forderung einer besseren Beobachtung besonders der menschlichen Dinge, eines SelbstSehens und -Denkens darüber an Stelle des Nachsprechens nach zu irgend einem Zwecke angefertigten Schablonen. In der Fragestellung des Pessimismus: welche Kräfte sehen wir im Leben des Einzelnen und der Gesammtheit wirken? liegt seine ganze Charakteristik. Und deshalb stimmen auch alle Vertreter dieser Geistesrichtung in zwei Hauptsätzen überein: erstens darin, daß die Lebensbedingungen der höchstentwickelten Organismen, der Menschen, im Ganzen mehr auf das Zustandekommen von Unlust, als von Lust eingerichtet sind, und zweitens, daß dieser Minusseite als das große Plus der Optimismus des Einzelnen, das unaustilgbare immer rege Erwarten, Hoffen, gegenübersteht. Wenn gerade Schopenhauer diese integrierende Hälfte des pessimistischen Gedankens zu wenig hervorhob, so hat dies sein Anhänger Max Nordau in dem besten seiner Essays, dem ersten Stücke der „Paradoxen" in verdienstlichster Weise gutzumachen gesucht.

Ansätze zu solchen Anschauungen finden sich innerhalb des hier geschilderten Zeitraums auch bei Früheren. Schon Melanchthon sagte in seiner Seelenlehre: Ein kleiner Schmerz kann ein großes Vergnügen

stören; denn er bietet größere Kraft auf, die Seele zu kontrahieren und zu prosternieren, als dieses um sie aufzurichten und zu dilatieren: das Vergnügen besteht ja nur in der Negation (privatio, ein Gedanke der Stoa); der Schmerz aber bezieht sich auf die Existenz. Die gegenüberstehende Seite dieser Auffassung, die Macht der Hoffnung, hat schon Petrarka, der überhaupt pessimistischen Zügen nicht ferne steht, in mächtiger Weise im 121. Dialog der Remedia ausgesprochen. — Wunderbar ist dieser ungezügelte Trieb, immer zu hoffen. O sterbliches Geschlecht, wenn ihr etwas Gehofftes erlangt habt, verschiebt ihr die Hoffnung weiter auf entlegene Ziele, und dann wieder weiter. Ihr hofft bis ihr Greise geworden seid, und wenn ihr Euch dann umwendet, könnt ihr sehen, daß ihr anderswo suchtet, was mit euch war. — Auch die besten Renaissance-Psychologen haben diesen Punkt stets berücksichtigt: Vives schreibt: Bei dem Vielen Harten was das Leben bringt, ist die Hoffnung sehr notwendig; und deshalb hat der Schöpfer der Welt es so eingerichtet, daß es nur der kleinsten Ursachen bedarf, um sie entstehen zu lassen und zu erhalten.

Eine im vollsten Sinne pessimistisch zu nennende Schrift endlich ist uns aus dem 16. Jahrhunderte erhalten. Ein Arzt Namens Jessen fand dieses vergessene Büchlein auf einer Reise in der Biblothek eines Freundes zu Tosoni; er ließ es in's Lateinische übersetzen und zu Amberg 1609 wieder drucken. Es ist das Werk eines Giovanni Baptista Gello zu Florenz, welcher 1498—1563 dort lebte, und die Woche über das Schneiderhandwerk, an den Sonntagen aber das Studium guter Bücher betrieb, und zwar mit soviel Erfolg, daß er in die Academia degli Umidi dortselbst aufgenommen wurde. Der Titel des Büchleins ist „Circe." Odysseus, der bei dieser Halbgöttin lebt, bittet sie, die verzauberten Tiere, welche ihre Insel bevölkern wieder in Menschen zu verwandeln; Circe gibt ihm selbst die Macht hiezu, aber nur für die, welche selbst darein einwilligen. Odysseus durchstreift nun Flur und Wald und sucht seine Landsleute zur Rückkehr zu ihrem früheren Lose zu überreden; allein keiner will zugeben, daß sein jetziges nicht jenem vorzuziehen sei. Ein Hase setzt ihm auseinander, wie er in seinem früheren Leben nie mit den gegebenen Grenzen zufrieden gewesen sei, als Kaufmann rastlos um kleinen Gewinn gereist, und dann am Hofe für ihn Befehlen und Gehorchen gleich unbefriedigend, Neid und Kriecherei aber bei sich selbst und den Anderen unausstehlich gewesen sei. Er lebe jetzt viel angenehmer, da er nicht wie die Menschen, Seinesgleichen zu fürchten brauche, und nichtmehr so thöricht sei, sich wegen der übrigen Gefahren, die nun einmal unvermeidlich seien, irgendwie zu sorgen. Ein Hund setzt der Überredungskunst des Odysseus gleich die Frage entgegen, welcher Boden besser sei, der welcher die Pflanze von selbst hervorbringt, oder der wo man sie mühsam kultivieren müsse. Wir Tiere, sagt er, tun aus unsrer Natur heraus das, was in jeder Lage nötig ist; und zwar mit Sicherheit; wie sich der Hirsch, wenn er das Geweih wechselt, im

Gefühl seiner Wehrlosigkeit verbirgt. Odysseus hält ihm entgegen, daß das Tier nur seiner Erhaltung lebe, der Mensch aber sich mit freier Wahl der mannigfaltigen Beschaffenheit der Umstände anbequemen könne. Doch der Hund behält Recht: dies sind ja nur Worte, die ihr nach eurem Belieben erfunden habt; wenn ihr nicht pro domo sprächet, könntet ihr zwischen eurer Klugheit und unsrem Instinkt keinen Unterschied machen. Eine Löwe weigert sich, aus seinem friedlichen Tierlose heraus wieder ein mit dem schlechten Geschenk der Persönlichkeit begabtes Wesen zu werden; aus dieser entstehen alle Übel: Arroganz, Neid, Habsucht und Geiz, welche den Menschen das Leben so hart machen. Ein Pferd, welches er bekehren will, weist es von sich, unter so bejammernswerte Wesen zurückzukehren, welche beständig schwanken zwischen dem was sie sollen, und dem zu was ihr Vergnügen sie anlockt, die sich grämen über Dinge die vorbei sind, und sorgen über solche, die noch nicht da sind, — zu Wesen, die Alles vergessen, die aus Schwäche verschwenden und verraten, die ganz von Sinnen kommen, wenn sie schlemmen und lieben, und eine eigene temperantia, ein so wenig angenehmes Ding, dazu brauchen, wenn sie naturgemäß leben wollen, was die Pferde ganz von selbst thun ohne eine der obigen Verirrungen. Eine Hirschkuh preist sich glücklich, daß sie nicht mehr wie als griechische Ehefrau dem Manne dienen, und die insolente Ansicht anhören müsse, daß das Weib eine niedere Spezies sei — als ob verschiedene sich fruchtbar begatten könnten! — und verwahrt sich, zu den schmutzigen Plackereien der menschlichen Kindererziehung zurückzukehren. Endlich begegnet dem Helden ein Elephant, der einstige athenische Philosoph Aglaophemos, welcher ihm einen längeren Exkurs über die zweifelhafte Bedeutung seines einstigen Lebenszieles, die Erforschung der Ursachen der Dinge, hält. Er habe früher selbst geglaubt, die Erkenntnis des Menschen sei, als intellektuell, verschieden von der sinnlichen des Tieres. Jetzt als Elephant wisse er durch den Vergleich, daß der Mensch nicht anders sich in allen Dingen auf die Sinne stütze, als das Tier, und daß auch für ihn in keiner andren Kenntnis als der Wahrnehmung Sicherheit liege. Da faßt ihn Odysseus bei seiner Eitelkeit; er setzt ihm auseinander, wie hoch die menschliche Sprachfähigkeit, als Instrument des herrlichen Intellektes, über der tierischen stehe, welche nur dem Ausdrucke der Gemütsbewegungen diene; und Aglaophemos läßt sich hiedurch bewegt, wieder in einen Menschen verwandeln. Als solcher bricht er sofort in einen hexametrischen Hymnus aus, und eilt, sich mit Odysseus nach Athen einzuschiffen. —

Der direkte Vorläufer Charrons war Montagne, dessen berühmte Essays zur Bordeaux 1580 erschienen. Michel Eyquem Seigneur de Montaigne kam 1533 auf dem Schlosse seiner Väter in Perigord zur Welt. Neben seiner Stellung als Rat am Parlamente, die er seit seinem zweiundzwanzigsten Jahre bis 1669 bekleidete, und später als Maire zu Bordeaux füllte er durch die Gesellschaft hervorragender Menschen und Bücher sein Leben aus. Er starb 1592 auf

seinem Schlosse, nach katholischem Ritus. Montaigne gehört unter die Größen der Psychologie insofern, als durch seine ganze Schrift das Grundziel geht, zu zeigen: die gestaltenden Mächte unseres gesellschaftlichen und individuellen Lebens stammen nicht aus einem uns ganz fremden gewaltigem ewigem Urgrunde — vielmehr ist es einzig unsre eigene Menschennatur, aus der sie geworden sind: der Mensch ist es, der das Göttliche in menschlichen Begriffen darstellt, der gewisse Dinge heilig nennt, der Grundsätze der Gerechtigkeit und Moral aufbaut; der Mensch ist es mit allen seinen Schwächen, der mit diesen einmal bestehenden Mächten zu seinen Zwecken arbeitet; der Mensch endlich ist es, dem sich diese Mächte entgegenstellen, der sie ehrt, anbetet, fürchtet. Oder um die Sache schulmäßiger auszudrücken: Montagne war der erste, aus dessen Weltanschauung die Consequenz floß: Religion, Moral und Recht sind nur auf psychologischer, anthropologischer, Grundlage zu verstehen; d. h. sie können wissenschaftlich behandelt werden. Das unheimliche Übermenschliche, was der Heiligkeit alter Gebräuche innewohnt, ist nichts als eine Wirkung der gewöhnlichsten aller menschlichen Eigenschaften: der Gewohnheit. Unser Verstand arbeitet nur innerhalb der Vorstellungen, die ihm durch unsre Umgebung geläufig geworden sind. Selbst die Gesetze des Gewissens entstehen durch die Gewohnheit, diese Amme des Menschen.

Die Welt hat es eingeführt, die depressiven Seelenzustände als Weisheit und Tugend zu ehren. Doch sind sie in Wahrheit immer unverständig und niedrig.

Religion, Moral und Gerechtigkeit sind nicht, wie man annimmt, die treibenden Kräfte im Handeln des Einzelnen, vielmehr liegt die natürliche allgemeine Ursache des menschlichen Thuns in den menschlichen Neigungen und Interessen, in den Leidenschaften und gelegentlichen Motiven.

Man hat uns gelehrt, Alles anzunehmen, was wir nicht wiederlegen können; dadurch haben wir uns gewöhnt, nicht mit klarem Blick die Frage zu stellen, was wir überhaupt wissen und nicht wissen, sondern eben das, wovon wir nichts wissen, sofort am festesten zu glauben. Der Mangel unsres Wissens wurde früher durch poetische Intuitionen ausgefüllt, deren Sprache uns das Übermenschliche nahe brachte; durch Plato kam diese Dichtkunst in die Hände der Philosophen und wurde dadurch verfälscht: sie war nichtmehr Kunst, und noch weniger Wissenschaft.

Vorzüglich sind manche der psychologischen Bemerkungen Montagnes: daß hochgradige Furcht vor Allem, selbst vor den helfenden Freunden, erschreckt, der höchste Grad derselben aber wieder mutig macht, daß im Zorn nur die Leidenschaft aus uns spricht, nicht wir selbst als urteilsbegabte Wesen, daß wir in gewissen Dingen, wenn wir gar keine Vernunftgründe aufbringen, die Erfahrung zwingen für unsre Ansichten zu sprechen.

Wichtig durch ihre Wirkungen auf seine Nachfolger in Frankreich sind Montaignes Grundanschauungen von der Unbeständigkeit alles Menschenwesens, und von der Voreingenommenheit (présomption), welche uns unsre eigene Person in veränderter Gestalt zeigt, wie auch die Hervorhebung dessen, daß wir immer nur in der Zukunft leben, und darüber vergessen, uns die Gegenwart angenehm zu machen.

Der Weise Montagnes kann als Schüler Epikurs gelten; er macht sich innerlich von den Neigungen und Schwächen des Gewöhnlichen, des Pöbels, frei, und vermeidet nicht blos den Schein derselben. In seinem Urteil ist er auch von den herrschenden Gebräuchen und Anschauungen unabhängig, da er ihre Entstehung erkannt hat. Doch macht er äußerlich alles Nötige mit und fügt sich den ihn umgebenden Umständen ein. Er denkt stets an das, was er den vorliegenden Verhältnissen nach zu tun hat, zufrieden mit dem Gegebenen, ohne sich um mögliches Gut oder Übel zu bekümmern.

§ 37. Die Begründung des theoretischen Pessimismus durch Charron.

Pierre Charron, 1541—1603, war der Sohn eines mit noch vierundzwanzig weiteren Kindern gesegneten Pariser Buchhändlers. Seine juristische Laufbahn führte ihn in die Provinz, erst 1588 kehrte er, nachdem er geistlich geworden, nach Paris zurück, um einem Gelübde entsprechend, Carthäuser zu werden. Da der Orden ihn wegen seines vorgerückten Alters nicht aufnahm, ging er nach Bordeaux und suchte dort Montaigne auf, mit welchem ihn bald eine enge Freundschaft verband. Im Jahre 1600, als Generalvikar des Bischofs von Lahors hatte er viel Muße, und schrieb sein Buch über die Weisheit, welches zuerst zu Bordeaux, 1601, herauskam.

Charron ist der erste und bisher unübertroffene Vertreter eines wissenschaftlichen Pessimismus, vielleicht der einzige unter allen Anhängern dieser Geistesrichtung, der nicht übertrieben hat. Als der Grundtext seiner Darstellungen läßt sich jene einfache Hypothese angeben: die Entwicklung der Cultur ist begleitet von einem immer größeren Überwiegen der Summe der Unlust über die der Lust in dem Gemütsleben des Einzelnen. Der höher entwickelte Mensch, sagt Charron, hat von Natur schon viel mehr Fähigkeiten um Schmerz, als um Freude zu empfinden. Die Lust flieht wie der eigene Schatten vor ihm, dem er nachjagt. Die kleinste Unpäßlichkeit wird unangenehm; die Gesundheit aber ist von keinem besonderen Gefühl begleitet. Die Instinkte, welche das Tier zu seinem natürlichen Glück führen, haben wir verloren; und die Urteilskraft, die wir vor dem Tiere voraushaben, dient weit weniger dazu, uns zu nützen, als uns zu beunruhigen. Durch sie werden Unentschlossenheit, Sorge, Furcht, unnatürliche Verfeinerung und viele andre Leidenschaften und Torheiten erst möglich. Trotzdem das alleinige wirkliche Uebel, der gegenwärtige Schmerz, schon groß genug ist, erschafft sich der

Mensch vermöge seiner höheren geistigen Fähigkeit noch größeres durch die Betrachtung vergangener und zukünftiger Leiden, deren drohende Möglichkeit er voraussieht. So quält ihn die Todesfurcht ärger als der Tod; und Viele halten Alles mögliche für ein Übel, und leiden durch die Furcht mehr als durch die Übel selbst. Während das Tier instinktiv am Behagen festhält, treibt den Menschen, sobald er sich wohlfühlt, eine gewisse Unruhe der Phantasie zu allen möglichen Dingen, die meist seinen glücklichen Zustand einesfalls nur wenig erhöhen, andernfalls aber in das Gegenteil verwandeln können. Von den verschiedensten Dingen, die ihn nichts angehen, läßt er sich im gemächlichen Genuß des Daseins stören; so durch das Streben nach Gütern, die er Andre besitzen sieht. Das nachteilige Urteil des Andren raubt ihm die Ruhe, wenn es auch unbegründet ist; anstatt so zu urteilen und zu handeln, wie ihm selbst bequem und verständig scheint, glaubt er sich nach den Aussprüchen Andrer, oder nach irgend einer Autorität aus dem Altertum richten zu müssen. Er haßt Den und Jenen, und hält daran fest, obgleich er inne wird, daß er selbst dadurch sein Leben verschlechtert, die Gehaßten aber ruhig weiterleben. Auch das dem Tiere zur Erhaltung so förderliche instinktive Fliehen der Unlust, schlägt beim Menschen eben vermöge jener geistigen Superiorität in's Gegenteil um. Er vergißt nicht leicht das Traurige und zergliedert es so recht mit Behaglichkeit, als ob es zu seinem Glücke gehöre, dabei zu verweilen. Er ist zäh und erfinderisch in der Rechtfertigung der törichten Traurigkeit, die ihn unfähig zu allem Vergnügen macht. Ja, er sucht selbst eifrig Stoff für dieselbe, und langweilt sich, wenn er über nichts zu klagen hat.

Ist uns einerseits der sichere Instinkt in Bezug auf unser Verhalten zu Gegenständen der Lust und Unlust abhanden gekommen, so ist andrerseits unsre Urteilskraft lange nicht fähig, uns für den Verlust des von ihr verdrängten Instinktes Ersatz zu bieten. Denn die Cultur geht nicht darauf aus, das Urteil des Einzelnen über die Dinge, die ihm Glück und Unglück bringen können, heranzubilden; vielmehr besteht ihr geistiger Besitz in einer Anzahl von Schablonen oder Schematen, welche sämmtlich darauf hinwirken, dieses Urteil zu verdrehen und zu fälschen und welche so das Inventar unserer intellektuellen Misère bilden. Denn die Cultur macht es sich nicht zur Aufgabe, dem Einzelnen durch die richtige Erziehung seiner Urteilskraft mehr Wahrscheinlichkeit zum Glück zu bieten; die Schule sieht es vielmehr nur auf Stärkung des Gedächtnisses ab. Und wer die Dinge nicht nach jenen Schablonen der Schule und Sitte ansehen und dadurch glücklich sein will, der muß aufhören, das zu sein, was die Welt einen guten und verständigen Menschen nennt. Vermöge dieser Verschiebung unsres Urteils durch die geselligen und sittlichen Begriffe leben wir tatsächlich nicht in und für uns selbst, sondern in und für die Andren oder vielmehr in der Meinung, die sie von uns haben. Unsre Vorzüge und unser Glück wie unsre Leiden schätzen wir nach dem Effekt, den sie machen, unsre Fehler nach dem

Grad von Verlegenheit den sie uns vor Andren bereiten; wir haben und tun Alles nur, damit es gesehen wird und wir davon reden können. Um bei den Andren zu glänzen, opfern wir unser individuelles Glück, unsre Gesundheit, die Bedingung aller andren Güter, und die Bequemlichkeit; wir trachten nicht so, verständiger, zufriedener, gutmütiger und heiterer zu werden, als gelehrt, vornehm und reich, und wollen lieber gute Menschen scheinen, als es sein. Es ist unvernünftig, sein Interesse mit einem fremden solidarisch zu machen, aber die Großen brauchen solche Menschen.

Der Mensch, wie er durch die Cultur geworden ist, hält das Glück für sündhaft und steht seinen eigenen natürlichen Wünschen feindlich gegenüber. Alles was auf die Erzeugung eines neuen Menschen sich bezieht, wird, als schändlich, verborgen; was aber auf die Vernichtung von Menschen abzielt, ist ruhmvoll. So sehr ist der natürliche Standpunkt, das Angenehme aufzusuchen, das Unangenehme zu fliehen, bei uns verrückt.

Man achtet den äußeren Erfolg, Ehre und Reichtum, den Lärm den etwas macht, die Neuheit, Seltenheit, Fremdheit, Schwierigkeit, vor Allem das, was man selbst *nicht* haben kann, endlich das, was lange geglaubt wurde. Man schätzt dagegen gering, was man nicht kennt: fremde Sitten und Meinungen, andrerseits auch das, was man gewohnt ist, die Vorzüge der uns Näherstehenden. Man glaubt, seinen Feind töten, über fremdes Unglück sich, um nicht lieblos zu sein, aufregen, den von seiner Frau betrogenen Mann verachten zu müssen. Und zu diesen allgemeinen Schablonen des Urteils kommen noch die der Fraktionen und Parteien u. s. w., endlich die der individuellen Ansicht, in welcher sich zeigt, wie vollständig unser Verstand im Dienste von andern geistigen Faktoren, von Neigungen und Leidenschaften steht. Glauben wir doch aus Eigenliebe, die ganze Welt sei zu unsrem Wohle da. Für was wir keine Empfänglichkeit besitzen, verwerfen wir; alles Ungewohnte ist uns lästig oder sogar verächtlich, so daß unser Behagen von den unbedeutendsten Dingen abhängt, die wir, wenn sie da sind, gar nicht bemerken. Sowie wir etwas wünschen, fassen wir sogleich auch die Hoffnung es zu erlangen, und vergessen darüber den Wert unsrer schon erreichten Güter. Werden wir endlich durch Enttäuschungen von dieser Torheit geheilt, so resignieren wir auch auf das, was wir noch haben könnten. Aus Trägheit halten wir es für überflüssig, über manche Dinge Untersuchungen anzustellen und daher haben Betrüger und Quacksalber so gutes Spiel mit unsrer Leichtgläubigkeit. Gewohnheit, Umstände, dunkle Gefühle reißen uns hin; reine Vernunftgründe bestimmen uns selten. Unser Leben ist ein Wechsel von unreifen Entschließungen, thörichten Wünschen, eitlen Hoffnungen.

Endlich hat die Cultur gewisse Einseitigkeiten in der Entwicklung unsres Gemütslebens zur Folge, welche unser Glück unmöglich machen: Ehrsucht, Geldgier und Wollust. Alle Drei halten uns in großen

Täuschungen befangen: Für den Ehrgeizigen trifft dies zu, weil er stets nur das sieht, was er noch vor sich hat, für den Geldgeizigen, weil er niemals durch die Erreichung der gewünschten Höhe seines Vermögens befriedigt sein wird, für den Lüstling, weil er die Ruhe, sein einziges Ziel, auch ohne alle seine Anstrengungen haben könnte, und weil er vergißt, daß von Natur die primäre Erregung nicht von der Vorstellung, sondern vom Körper ausgehen muß.

§ 38. Lord Bakons Reformprogramm für die Theorie der Gemütsbewegungen.

Bakon schrieb über die Gemütsbewegungen in seinem Werke de dignitate et augmentis scientiarum, lib. 4 und 7; und in den sermones fideles; dazu kommen Bemerkungen aus der historia vitae et mortis, der sapientia veterum und einige Nummern aus der Materialiensammlung (sylva) zur Naturgeschichte.

In der allgemeinen Neubegründung der Wissenschaften soll auch die vom Menschen eine solche erfahren, ganz besonders aber die Lehre vom Charakter, ein äußerst notwendiger Teil unsrer im Wissen bestehenden Macht. Dieser Teil, schreibt der Lordkanzler, sei noch Desiderat, aber in der Litteratur und in der Beobachtung liege reiches Material für alle Zweige desselben verborgen. Bakon zeigt sich hier ganz als das liebenswürdige und geniale Kind, dessen Eindruck man aus seinem Leben und seinen sonstigen Werken erhält. Er spielt blos mit dem Gegenstande: ohne darnach zu fragen was darin schon geleistet ist, nimmt er das, was zufällig ihm davon unter die Hände kam, für die Summe des Bestehenden. Selbst das Kabinetstück der ganzen Renaissance-Anthropologie, die Aristotelische Charakteristik der Lebensalter, war ihm, wie es scheint, unbekannt. Denn als ihm zu Poitou ein Jugendfreund dieselbe ohne den Autor zu nennen, auseinander gesetzt hatte, sprach Bakon noch in der viele Jahre später verfaßten historia mit Begeisterung von dessen geistreichen Anschauungen. Jedenfalls benützte Bakon ein oder mehrere gute Handbücher der damaligen anthropologischen Wissenschaft, sonst wäre es nicht möglich, daß er die gewöhnlichen Punkte derselben in beinahe vollständiger Anzahl berührt oder besprochen hat; und zwar, besonders was das Physiologische betrifft, in einer vom Gebräuchlichen nicht abweichenden Weise. Die eigenen Apercus jedoch, die er an vielen Stellen beifügt, mögen sich zu einem höchst bemerkenswerten psychologischen Essay vereinigen lassen.

Als Vorarbeit zur großen Reform müssen wie bei jeder anderen Wissenschaft Sammlungen von einzelnen Beobachtungen angelegt werden, bei welchen es blos auf die Richtigkeit ankommt, während die Herstellung der Zusammenhänge erst ein weiteres Stadium der Arbeit bildet. Ein Beispiel: Dem Anschicken zum Ertragen und passiven Widerstehen ist eine kompressive Bewegung, besonders der Extremitäten, eigen,

bei welchen dies nur die Vorbereitung zum devensiven Losschnellen ist. Wer auf ein plötzliches Geräusch sich zum Angriffe schickt, springt zurück und richtet seine Lebensgeister zur Aufmerksamkeit auf; das erstere ist eine kontraktive Bewegung, welche man macht, um erst zu sehen, in welcher Weise sich der gefürchtete Gegenstand darstellt.

Um eine wirklich wissenschaftliche Grundlage zu haben, darf man in der Lehre vom Charakter nicht die Verschiedenheit der Neigungen und Affekte als die letzte ansehen, sondern muß nach den tieferliegenden Grund-Differenzen suchen, aus welchen jene auffälligen hervorgehen. Nicht zu vernachlässigen sind in Beziehung auf diese Wissenschaft die unbefangener Erfahrung entstammten Gemeinplätze und Sprichwörter; sie treffen die Tatsachen oft viel richtiger als unsere Reflexionen am Schreibpult. Die Dichter und Geschichtsschreiber kennen die Affekte am besten; — damit giebt Bakon den Psychologen der Renaissance recht, welche stets aus ihnen schöpften. Eine Reihe von historischen Charakteren sollte stets einen gewissen Canon für das Studium der großen menschlichen Verschiedenheiten bilden: unter diesen nennt Bakon besonders den älteren Cato, Tiberius, Nero, Septimius Severus, Ludwig XI., Ferdinand von Spanien und Maximilian I.

Um diese Wissenschaft zu ihrem und jeder anderen eigentlichen Zwecke, dem praktischen Nutzen, zu führen, müssen in ihr dieselben Fragen gestellt werden, welche unsere praktische Pathologie beschäftigen: was erregt, erneuert, was stillt die Affekte, verbirgt und unterdrückt sie; nach welchen Gesetzen brechen sie in Handlungen aus; wie stehen sie sich entgegen, wie verändern und wechseln sie — und Unzähliges dieser Art, setzt Bakon munter hinzu. Man kann eine Prophylaxe gegen sie feststellen wie gegen körperliche Krankheiten. Es sind nicht nur die allgemeinen Gesetze klarzustellen, sondern auch der Spielraum, den sie im einzelnen Falle noch gewähren: die Wirkung dieser natürlichen Gesetze unter künstlich veränderten Umständen. So entsteht eine allgemeine und individuelle Gesundheitslehre des Gemütslebens. Man wird sich klar über die heilsamen Mittel und die Indikation derselben. Das gemütliche und fröhliche Zusammensein in der Famile bewirkt z. B. erfahrungsgemäß eine fortwährende stärkende Anregung der Lebensgeister. Auch gesetzte Schwermut, wenn alle Elemente der Furcht ihr fehlen, ist heilsam. Die lebenserhaltendste aller Gemütsbewegungen ist die Hoffnung, indem durch das beständige Verweilen der Phantasie bei dem Erstrebten die Lebenskraft eine fortdauernde fördernde Influenz erfährt. Doch kommt es vor, daß gerade Menschen, welche dies in besonderem Maße erfuhren, geistig zusammenknicken, wenn sie das ersehnte Ziel endlich erreicht haben, und ihnen nichts mehr zu erhoffen übrig ist. Für verschiedene Zeiten und Umstände des Lebens sind verschiedene Gesundheitsmittel anzuraten. Im Alter z. B. darf man die Nerventätigkeit nicht einschlafen lassen, sondern muß durch mäßige anregende Beschäftigungen sie erhalten. Ein Spezifikum für gewisse peinliche Seelenzustände besitzt man in der Mög-

lichkeit sich auszusprechen. Durch letzteres erleichtert und verflüchtigt sich die Ängstlichkeit und die Anschwellungen des Herzens, welche durch den Druck von Gemütsbewegungen entstanden sind. Gegen alle übrigen Obstruktionen im Körper hat man Medikamente, gegen die des Herzens nur einen treuen Freund. Auch bleiben durch den Mangel eines solchen Viele in den enormsten Irrtümern über ihre Person.

Durch eine solche Wissenschaft würde der Einzelne der grundlegenden Eigentümlichkeit seiner Constitution erst inne werden, und dadurch im Voraus zu erkennen im Stande sein, welche Folgen gewisse Dinge für sein Gemütsleben haben werden. Manche Menschen zum Beispiel, die Selbstgefälligkeit und Phantasie besitzen, haben ein scharfes Gefühl dafür, alles als Schranke zu empfinden: ein Kniehand dünkt ihnen schon eine Fessel. Sie müssen nach der Voraussicht dieser Empfindung, die stärker ist, als sie, ihre Maßnahmen im Leben einrichten. Für den Einzelnen ist es wichtig zu erkennen, auf welche Art für *seine* Natur das *Glück* möglich ist, ob im Wechsel oder im ruhigen Genießen. Der erstere ist den Meisten sehr notwendig, und die Dummen, die nach *Seneka* beständig anfangen zu leben, haben davon Vorteil für ihre Gesundheit.

Wer jene Wissenschaft inne hat, der wird sich auch fragen, welche Anlagen seines Gemütes zur Förderung seines Glückes beitragen können und welche nicht; und zugleich wird er wissen, durch welche Mittel jede einzelne dieser Anlagen zu fördern oder zu mindern ist. Bei den Ehelosen zum Beispiel wird das Liebreiche und Zartfühlende in den Gemütsbewegungen nicht so oft excitiert, und sie bleiben daher darin ungeübt.

Diese Wissenschaft würde so auch die Grundlage aller Staatslehren bilden, indem sie die sozialen Eigenschaften des Menschen: diejenigen, welche das Zusammenleben bedingen und in demselben zur Wirkung kommen, untersuchte. Der Staatsmann würde so erkennen: Welches sind die Grundkräfte, welche die Natur mir in dem Gemütsleben der Menschen zur Verfügung stellt; und nach welchen Richtungen muß ich sie lenken, damit ihre Wirkungen zum Nutzen der Allgemeinheit beitragen?. Für den Gesetzgeber ist die Erfahrung wichtig, daß ein Affekt nur durch einen Affekt zu bekämpfen ist; hierauf gründet sich aller Anfang sittlicher Cultur. Und es beruht darauf die soziale Bedeutung von Furcht und Hoffnung.

Auch im Übrigen gibt *Bakon* treffliche Bemerkungen über die Art und Stärke der Wirkungen, welche die Affekte auf den Menschen auszuüben im Stande sind. Unter allen Leidenschaften sind nur zwei, die nie rasten, beständige Nahrung an Allem finden und den Menschen durch und durch verhexen: die Liebe und der *Neid*; keine sonst kennt dieses intensive Sehnen; sie extenuieren beide den Körper. Wenn der beneideten Person Ehre erwiesen wird, so sieht man in den Zügen des Neiders deutlich den Stich, den es ihm versetzt. Je zahlreicher unsre

Ziele und Bestrebungen sind, desto mehr Objekte des Neides haben wir. Der öffentliche Neid greift um sich wie ein Krankheitsstoff in bisher noch gesunden Körperteilen. Der Mensch kann sich eben nur entweder an eigenem Nutzen oder an fremdem Schaden erfreuen. Wer von sich selbst nicht glaubt, daß er die Vorzüge des Anderen erreichen kann, der zieht diese herab, und erreicht so auf indirekte Weise, was ihm auf direkte nicht möglich war. Und dem Neide ist wie jeder anderen Leidenschaft, der höchste Scharfsinn eigen im Suchen nach Allem was ihm nützt. Was die Liebe betrifft, so ist die Überzeugung ihrer unwiderstehlichen Macht sehr alt: schon durch die Naturphilosophie der Griechen zieht sich der Gedanke einer blinden Begierde der Uratome, welche dem Drange des einzelnen Individuums nach der Vereinigung mit einem andren einzelnen zu Grunde liegt. Doch weiß man heutzutage tatsächlich aus dem Theater mehr von der Liebe als aus dem Leben. Wenn die verborgene Anlage zur Liebe nicht ein einzelnes oder mehrere Objekte findet, so wendet sie sich der Mehrheit zu, und solche einsame Leute sind menschenliebend und liebenswürdig. Eine gewisse Güte ist dem Menschen natürlich: wenn man nicht Seinesgleichen dazu findet, zeigt sie sich gegen Tiere. Ohne sie wäre der Mensch eben nichts anderes als eine sehr elende und schädliche Art von Gewürm. Die Gewohnheit, besonders die gesellige in jeder Art von Vergesellschaftung, ist die größte Kraft im Culturleben; und man kann die Menschen fast als Maschinen ansehen, die davon getrieben werden. Die Grundlage dazu muß in der Kindheit gelegt werden; nichts ist seltener als ein Erwachsener, der noch veränderlich und belehrbar ist. Die Vergnügungssucht, einer der verbreitetsten Triebe, besteht darin, daß die Menschen die Gewohnheit haben, die Befriedigung, welche den normalen geordneten Zustand der Lebensgeister begleitet, durch Ausschweifungen zu unterbrechen, statt daß sie ihn durch Ruhe und Mäßigung zu erhalten suchen. Unter den Gemütskräften, die im Leben der Gesamtheit eine Rolle spielen können, ist ein natürlicher, tatsächlich aber schwacher Affekt die Todesfurcht: denn er kann fast durch jeden andren überwunden werden: durch Liebe, Rache, Ehrbegierde oder Begierde, irgend etwas zu erreichen, durch Furcht vor Schande oder durch Traurigkeit. Über feste Charaktere vermag sie so wenig, daß diese genau so sterben, wie sie gelebt haben. Wichtig auf diesem Gebiete ist endlich noch die Einbildung. Die so vielfach im Volke beobachtete Wirkung der Amulete und sonstigen Geheimmittel ist durch die Wirkung der Phantasie auf den Körper zu erklären. Doch mag es wirklich von Vorteil für den Verstand sein, ein Affenherz um den Hals zu tragen. In der Gegend von Saintonge mußte ein Gesetz gegen das Wegheren des virilen Vermögens in der Hochzeitsnacht erlassen werden, indem der Zweifel ob man von einem seiner Feinde vielleicht behext sei, die vermeinte Wirkung in der Tat in sehr vielen Fällen hatte. Tatsächlich erzielt die fernwirkende Kraft des Willens nur geringe Wirkungen: man kann z. B. den Lauf eines nahen Tieres durch sie verlangsamen. Ueber-

tragungen von schwachen Willensimpulsen, wie das Erraten einer Karte, auf die ein Anderer seine Aufmerksamkeit fest gerichtet hat, sind fraglich.

§ 39. Thomas Hobbes als Reaktionär für die Renaissance-Seelenlehre gegen die spiritualistische.

Hobbes schreibt über die Gemütsbewegungen hauptsächlich de corpore cap. 25, de homine cap. 6, 9, 12, 13. Unter Allen die darüber geschrieben, teilt er ihnen die umfassendste Bedeutung für das ganze geistige Leben zu. Eine klare lautere und dabei sehr kräftige Natur wie Hobbes war, spricht er seine Überzeugung mit großem Nachdruck, mit einem bedeutenden Aufwande persönlicher Energie aus: und im Grunde ist es nur der geistige Besitz der Renaissance, den er gegen die Gebietserweiterungen des zunehmenden Spiritualismus behaupten will. Während man aus der Ethik Spinozas den Schluß ziehen kann, er habe von der ganzen Renaissance-Psychologie und ihrer Verdrängung keine Kunde gehabt, ist es bei Hobbes die bewußte Reaktion gegen die geistige Verkirchlichung aller Wissensgebiete, welche Hobbes eben blos saekularisieren will. Seine Ansichten, die den Zeitgenossen materialistisch erschienen, sind oft nur die der Renaissance, jedoch mit größerer Schärfe gefaßt, und es sind noch weitere Consequenzen daraus gezogen. So z. B. wenn Hobbes sagt die Schnelligkeit des Vorstellens (imaginandi) hängt von der Beweglichkeit der Spiritus ab; und die raschen ingenia umfaßten meist weite Gebiete, die langsamen concentrieren sich in einem beschränkten.

Die gleiche Eigentümlichkeit zeigt die ganze Willenslehre des Hobbes, deren Grundzüge hier folgen.

Die wesentlichste Veranstaltung der Natur auf diesem Gebiete geht dahin, daß die durch jeden Gefühlsakt (sensio) erzeugte Bewegung die allgemeine Lebensbewegung, deren Prinzip der Blutumlauf ist, entweder fördert (augetur, adjuvatur) oder hemmt (impeditur), indem die Herzaktion eine Erleichterung oder Erschwerung erfährt. Überdies ist der Körper so eingerichtet, daß, wenn die vitale Bewegung nicht durch die auf Empfindungsakte folgenden Bewegungen unterstützt wird, die Nerven selbst zu ihrer Erhaltung und Verstärkung tätig sind, ein Vorgang, welcher in der animalischen Bewegung den primitivsten Akt alles Wollens oder Strebens (conatus) darstellt, und schon beim Embryo vorhanden ist. Die Schule sagt, das Wollen sei metaphorisch eine Bewegung; man kann die Worte allerdings in dieser Weise gebrauchen; aber es existieren eben doch keine metaphorischen Bewegungen, sondern nur wirkliche. Das Wollen (conatus) besteht in den Anfängen der Bewegungen, welche noch innerhalb des Körpers vor sich gehen, ehe sie äußerlich wahrnehmbar hervortreten. Auch das Gefühl (sensus) ist eine Bewegung, die innerhalb des Körpers vor sich geht, durch die Eindrücke von Objekten veranlaßt, und stets mit Wollen oder Nichtwollen (appetitus, fuga) verbunden ist; in diesen Vorgängen besteht alles was wir Leben

nennen. Die primitiven Willensakte der animalen Bewegung sind Zu- und Ab-wendung; von Streben (appetitus) kann man strenggenommen erst sprechen, wenn es sich auf Dinge bezieht, deren angenehmer oder unangenehmer Charakter bereits erfahren wurde. Nach dieser ursprünglichen Einrichtung der Natur ist alles Wollen (conatus) von einem Zuströmen (impulsio) der Spiritus durch die Nerven und einem Wiederzurückziehen derselben begleitet; damit ist eine Schwellung und Wiedererschlaffung der Muskeln verbunden, welche eine Beugung und Streckung der Gelenke verursachen.

Die allermeisten Seelenzustände sind keine einfachen Bewegungen wie der geschilderte Nervenvorgang, sondern sie bestehen in einem raschen Wechsel der einzelnen Elemente, Erstreben und Fliehen; es ist nichts als die Gewohnheit, die uns veranlassen kann, sie nach dem vorherrschenden zu benennen. Von einfacher Lust und Unlust kann nur die Rede sein wenn man ganz in dem Erleben eines Übels oder Gutes aufgeht. So wäre die Hoffnung ohne Furcht einfache Begierde, die Furcht ohne Hoffnung einfacher Haß. Die betreffenden Zustände aber, welche aus dem Wechsel leider bestehen, nennt man je nach dem Vorwiegen Furcht oder Hoffnung.

Sind wir über etwas unschlüssig, so legen wir eben die Freiheit, in verschiedener Weise tätig zu sein, beiseite, und überlassen uns passiv dem Spiel der antreibenden oder hindernden Impulse. Drängt endlich die Lage der Sache, sich zu entscheiden, also überhaupt zu handeln, so wird irgend einer jener Impulse endlich der tatsächliche Anstoß zur Ausführung; und diese letztere erscheint dann als der eigentliche Willensakt; d. h. wenn appetitus und fuga nach dem letzten Gliede einer solche Reihe entscheidet, so heißt dies wollen und nichtwollen. Und das was im Innren eines Menschen vorgeht, wenn er etwas will, ist nichts verschiedenes (dissimile) von dem, was in den andren Lebewesen vorgeht, wenn sie nach vorhergegangener Deliberation etwas auszuführen streben, (appetunt). Und die Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen ist nicht größer beim Menschen als bei den übrigen Geschöpfen; denn in dem wollenden Wesen ist stets die zureichende Ursache (integra causa) dieses Wollens vorhergegangen. Wenn aber eine Freiheit besteht, nicht zu wollen sondern zu tun was man will, so besteht sie für Mensch und Tier.

Zu den einzelnen philosophischen Disciplinen wie jene Zeit sie vorzugsweise betrieb, stand Hobbes schon im prinzipiellen Gegensatze durch die Aufgabe, die er der Philosophie überhaupt zuweist. Sie hat nach ihm von der Ursache zu möglichen Wirkungen, und von den Erscheinungen zu den möglichen Ursachen zu gelangen, durch richtiges Schlußverfahren. Und dieser Überzeugung gemäß suchte Hobbes für die Erscheinungen des menschlichen Lebens, welche jene Disziplinen bearbeiten wollten, die Ursachen eben in der Natur des Menschen. Und da deren Hauptfaktor ihm in den Gemütsbewegungen zu liegen schien, geht er nach den verschiedensten Richtungen hin von diesen aus.

Was die Wertbegriffe betrifft, so hebt Hobbes hervor, wie von dem verschiedenen Verhältnis der Objekte zu den Gemütsbewegungen der Menschen die betreffenden Bezeichnungen abstammen. Was Gutes verspricht, nennen wir schön, was zum Guten führt, nützlich, und was selbst gut ist angenehm: die Gegenteile häßlich, schädlich, unangenehm. Alle Dinge, die wir erstreben, heißen, insofern sie erstrebt werden, gut; die wir fliehen, heißen schlecht. Schlechthin gut kann nichts genannt werden, sondern gut für Einen oder Mehrere, gut für eine gewisse Zeit, Umgebung und sonstige Umstände.

Schönheit ist die Eigenschaft eines Objektes, welche bewirkt, daß unser Gefühl Gutes von ihm erwartet. Was nämlich dem ähnlich scheint, was sich als angenehm erwiesen, erweckt den Anschein, daß es selbst angenehm sein wird. Die Schönheit bezeichnen wir als sittliche, (honestas), wenn sie in den Handlungen sich zeigt, als formale, wenn sie in der ruhenden Form besteht. Die Quelle der religiösen Begriffe liegt darin, daß durch die Übermacht der Naturgewalten die Menschen dazu kamen, von deren Gnade alles Gute, von ihrem Zorn Böses zu erwarten. Diese Furcht vor unsichtbaren Mächten, ob die letzteren erfunden oder aus Überlieferungen öffentlich angenommen sind, heißt Religion; wenn sie nicht öffentlich angenommen, heißt sie Aberglaube; sofern aber jene Mächte wirklich so existieren, wie man sie angenommen hat: wahre Religion.

In Zusammenhang mit den Gemütsbewegungen und den, obgleich unsicheren Zeichen derselben stehen auch die Formen der Sprache, durch welche sie ihren Ausdruck zu finden pflegen: die Lust und Unlust über Gegenwärtiges durch die bestimmte Form, die noch schwankende Überlegung durch die bedingte, das Begehren und Abweisen durch die befehlende, die Unzufriedenheit durch die wünschende, das Verlangen zu wissen durch die fragende.

Auch die Gesellschaft hat ihren Ursprung im affektiven Leben; sie entspringt der Selbstsucht, und gegenseitige Furcht ist ihr mächtigster Zusammenhalt. Alle Rechte, Pflichten und Sitten haben nur den Sinn, wechselseitig ausgeübt zur Selbsterhaltung zu dienen. Der Staat ist nur möglich durch die Furcht, den unschädlichsten aller Affekte; sie ist es, die mit wenig Ausnahmen die Menschen von Ungesetzlichkeiten zurückhält.

Es mögen noch einige Bemerkungen dieses Philosophen Platz finden, aus Ausführungen desselben, in welchen er sich ganz an gewisse Kapitel der Renaissancepsychologie anschloß. Von der Hoffnung sagt Hobbes, zu ihrer Erregung reiche ein sehr geringer Anstoß hin; Dinge, die man zwar aussprechen, aber von denen man sich nicht einmal eine Vorstellung bilden könne, sei man doch im Stande, zu hoffen. Ferner zur Theorie des Lachens: am meisten lachten Jene, wenn man von Andren Schlechtes erzählet, welche nur im Gefühl fremder Kleinheit ihre eigene Erhebung finden können. Endlich zu der Charakteristik des Adels

(s. § 21) setzt er hinzu, daß der alte Adel meist jedem die gebührende Ehre erweise, da er der ihm selbst zukommenden Ehre hinlänglich bewußt sei. Der neue aber sei noch nicht sicher in seiner Stellung, und daher zu rauh gegen die Unteren, und zu gebückt gegen Seinesgleichen.

VII. Abschnitt.

Der Kartesianismus.

§ 40. Die Spirituslehre der Kartesischen Schule. Deskartes, De la Forge und Regis; der Anti-Kartesianer Fabri.

Zwei große Geister waren es, welche auf dem Gebiete der Seelenlehre für die Reaktion gegen die Renaissance zu Gunsten der Scholastik gekämpft haben, und dafür tätig waren, unsre Wissenschaft wieder der Theologie, oder konkreter ausgedrückt: die Universität in diesem Punkte wieder der Kirche unterzuordnen. Es sind Renée Deskartes und Immanuel Kant, die trotz ihres tatsächlichen enormen Verdienstes um die Macht des Offenbarungsglaubens in der Wissenschaft, so wenig von den Vertretern des ersteren gefeiert wurden, und bei deren Arbeiten stets klarer vorliegt, was sie bewirken konnten, als was sie nach dem Streben ihrer Urheber bewirken sollten.

Indes lernen wir Deskartes hier zunächst von einer anderen Seite kennen, welche zu seinen, der scholastischen Theologie entlehnten, spiritualistischen Bestrebungen von vorneherein im Gegensatz zu stehen scheint: seine Lehre von der Innervation der tierischen Bewegungen, mit welcher in Bezug auf den Menschen unmittelbar auch die vom Bewußtwerden solcher Bewegungen: die Lehre von den Emotionen oder Affekten, verbunden ist.

Die Wissenschaft mag selten eine derartige Übereinstimmung hervorragender Neuerer gesehen haben, wie zwischen Deskartes und seinen bedeutendsten Anhängern Regis und De la Forge stattfand. Diese Beiden schlossen sich in ihren Arbeiten dergestalt an ihn an, daß eine zusammenfassende Darstellung hier am nächsten liegt: die Gedanken sind hiebei stets von Deskartes ausgesprochen oder angedeutet, und von seinen Anhängern weiter ausgeführt.

1650 erschien zu Amsterdam der Traktat les passions de l'âme, welchen Deskartes 1646—47 verfaßt und der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, der ältesten Tochter des „Winterkönigs" Friedrich gewidmet hatte. Diese Schrift gewann dadurch an Bedeutung, daß sie nicht von den spekulativen Ansichten ihres Autors abhängig war, und dadurch auch von den Nicht-Kartesianern voll gewürdigt werden konnte. Louis de la Forge, praktischer Arzt in Saumur, welcher ein Freund

Deskartes und der Vorkämpfer ſeiner Phyſiologie in Frankreich war, gab nach dem Tode des Meiſters deſſen traité de l'homme heraus. De la Forge war ſelbſt bei Herſtellung der zum Verſtändnis unerläßlichen Zeichnungen tätig, mit welchen das Werk 1666 gedruckt, und zugleich auch in's Lateiniſche überſetzt wurde, im gleichen Jahre wo De la Forge ſeinen eigenen großen Traktat über die menſchliche Seele, nach den Prinzipien Deskartes, veröffentlichte.

Pierre Silvain Regis (1632—1707) ſtudierte in Paris karteſiſche Philoſophie bei Rochault; in Toulouſe verbreitete er dann den Karteſianismus durch Vorträge für Damen. Er bearbeitete die Karteſiſchen Lehren in ſeinem Syſtem der Philoſophie, welches 1690 zu Paris in drei Quartbänden erſchien; und zwar beſonders im zweiten Buch der Metaphyſik (Band I), dem ſechſten der Phyſik (II.)

Den ganzen Apparat, welcher den ſpäter ſo benannten Reflexbewegungen dient, der z. B. das Schließen der Augenlider bei Annäherung eines Gegenſtandes veranlaßt, nennt Deskartes die „Maſchine" unſres Körpers. Auch die Gemütsbewegungen und ihr Ausdruck, ſoweit hier nicht infolge der Arbeit des Einzelnen und der ganzen Art eine Kontrole durch den Willen erreicht wurde, fallen für ihn unter dieſe Bezeichnung: Maſchine. Eine gleichbedeutende (opificina) hatte allerdings ſchon Gregor von Nyſſa von denjenigen Tätigkeiten des Körpers gebraucht, die, wie Verdauung, Herzſchlag und Atmung auch im Schlafe fortdauern. Wenn jedoch Deskartes in einem Briefe vom 4. Dezember 1648 hervorhob, er habe die Leidenſchaften nur ſo wie es dem Phyſiker zukommt, behandelt, und — ebenſo wie ſpäter Spinoza — die Anſicht verbreitete, man habe vor ihm nur Erbauungsbücher über dieſen Gegenſtand geſchrieben; wenn er im Eingange ſeiner Passions äußert, er wolle den Gegenſtand ſo behandeln, als ob noch Niemand darüber geſchrieben hätte, denn ſeine Vorgänger ſeien ſämtlich Anhänger der wertloſen platoniſchen Einteilung, (ſ. art. 68), ſo lernt man darin eben den Geiſt dieſes neuen, mechaniſtiſchen, Zeitalters der Seelenkunde in ſeinen Flegeljahren kennen.

Daß übrigens die Ausdehnung des Begriffes vom Mechaniſchen auf den tieriſchen Organismus nicht neu war, zeigte uns oben ſchon die Betrachtung des Fundamentes der Temperamentenlehre. Das Verdienſt der Karteſiſchen Lehre lag in dem beſonders von Regis betonten Prinzip: Zu jeder beobachteten Verbindung zweier Bewegungen iſt die anatomiſche Begründung im Zuſammenhang der betreffenden Nerven zu ſuchen. Auf dieſe Weiſe iſt z. B. der Einfluß der Muſik auf das Gemüt und der Ausdruck der Gemütsbewegungen überhaupt zu erklären, erſterer durch die Verbindung zwiſchen Vagus und Gehörnerv, letzterer durch die Verbindung zwiſchen dem Vagus und den Geſichtsnerven. Nach dieſem Grundſatze leitete z. B. Vieuſſens in ſeiner Neurologie die Erſcheinung des globus hystericus (ſ. § 34) von der Verbindung des Gloſſopharingeus mit dem Interkoſtalnerven ab.

Zur Ausführung des mechanistischen Grundprinzips diente die Lehre von den Spiritus, deren Ansehen gerade zu jener Zeit nach langem Bestehen den tötlich nachwirkenden Stoß erlitt. Seit 1619 nämlich lehrte Harvey den Kreislauf des Blutes und trat 1628 im Druck damit hervor, indem er zum Teil direkt an Galens Vivisektionen anschloß, und die seinerzeit von demselben unrichtig gezogenen Schlüsse aufdeckte. Im Jahre 1637 schloß sich Deskartes der Lehre an und stellte sich an die Spitze der Verteidiger Harveys, obgleich dieser durch die Entdeckung des Blutumlaufs die Spiritus als abgeschafft proklamierte, sie deos ex machina und asylum ignorantiae nannte, und besonders einer seiner ersten Anhänger, der Arzt Jakob Back in seinem Rotterdam 1648 und öfter gedruckten Werke über das Herz mit den schärfsten Waffen gegen die Spiritus kämpfte.

In der Spiritus-Lehre selbst, an welcher Deskartes nie zweifelte, hat er nichts gefördert; er spricht von ihnen als air ou vent, und kleinen Körpern, die sich wie die Teilchen einer Flamme sehr schnell bewegen, eine Vorstellung, die eher unter dem Niveau jener Zeit liegt als über demselben. Doch wird bei ihm die Analogie mit unserer „Innervation" noch klarer; er nimmt einen beständigen schwachen Zufluß der Spiritus an, vom Gehirn aus nach allen Muskeln, und läßt die Bewegung durch den plötzlichen reicheren Zufluß eines Streckmuskels zu Stande kommen, wodurch der ihm antagonistische Beugemuskel unwirksam wird, oder umgekehrt durch den einseitigen Zufluß zu diesem Beugemuskel. Wie wenig bei der Bezeichnung cours an einen wirklichen „Lauf" der Spiritus gedacht wurde, geht daraus hervor, daß Deskartes und seine Anhänger z. B. Regis, keine Zeit für die Fortpflanzung der Nervenbewegung beanspruchten; die Spiritus sollten so neben einander gelagert sein, daß sie in die Muskeln eintreten zugleich mit dem Anstoß von Seite des Gehirns, und zugleich mit dem Auftreten der die Innervation begleitenden Bewegung des Herzens, welche im Gehirn als Affekt zum Bewußtsein kommt. Zum Beispiel durch den Eindruck eines schädlichen Objektes werden die Muskeln, die zur fliehenden Bewegung der Beine dienen, innerviert, und diese Innervation wird zum Gehirn geleitet als ein Gefühl der Furcht und Flucht. Durch diese verschiedenartige Leitung wird im Bewußtsein stets der Wille zu derjenigen Bewegung erregt, zu welcher gleichzeitig der Körper durch die Innervation der Muskeln vorbereitet wird. Diese Bewegungen sind stets diejenigen, welche zur Verwirklichung des den Inhalt des Affekts bildenden Strebens geeignet sind.

Die Vorstellung ist nach ihrer physiologischen Seite die durch den Nerven eines Sinnesorgans veranlaßte Einprägung einer Spur (trace) in die Hirnsubstanz. Das Wiederauftreten dieser Vorstellung ist daran geknüpft, daß die Spiritus aufs Neue mit dieser Spur in Berührung kommen. Nun frägt es sich, welche motorische (Bewegungs-) Bahnen die Spiritus von dieser Spur aus einschlagen: Die Antwort ist: sie laufen stets dahin, wo die Hirnsubstanz den geringsten Widerstand bietet.

Wenn ein Glied öfters bewegt wird zur gleichen Zeit, wo ein bestimmtes Objekt seine Spur im Gehirn zieht, so entsteht die Disposition der Spiritus, jedesmal beim Anblick dieses Objektes nach den betreffenden Muskeln zu laufen und so attraktive oder repulsive Bewegungen nach dem Objekte zu veranlassen. Wenn auch das Nähere solcher Vorgänge nicht erklärt werden kann, so zeigt doch die Erfahrung, daß die Durchgängigkeit der betreffenden Stelle in der Nervensubstanz, also die Leichtigkeit, welche die Spiritusbewegung findet, sich gerade in dieser Richtung fortzupflanzen, hinreicht, sie tatsächlich diesen Weg gehen zu lassen. Und so wird eine bestimmte Muskelbewegung von einer bestimmten Wahrnehmung abhängig, d. i. eine Gewohnheit wird erzeugt. Die letztere besteht also nur darin, daß gewisse Bahnen ausgeriebener und offener sind als andere. Als zusammenfassende Begriffe für die Richtung, Schnelligkeit, Stärke einer solchen Spiritus-Bewegung gebrauchten die Kartesianer die vortreffliche der Scholastik entlehnte Bezeichnung species. So ergab sich der Satz, daß die „Spezies" desselben Objekts nicht stets die gleiche sei, sondern nach der jeweiligen Beschaffenheit der Spiritus selbst und der von ihnen zu passierenden Bahnen verschieden sei. Diese letzteren verändern stets durch den Einfluß der Zeit ihre Beschaffenheit, indem sie an Passierbarkeit verlieren. Man erklärte auf diese Weise die angebornen Zu- und Abneigungen durch das Bestehen von Bahnen, die erworbenen durch die Erzeugung neuer Bahnen. Die Spur (trace), welche ein Gegenstand z. B. unsrer Sympathie im Gehirn gezogen hat, kann durch jedes andre Objekt wieder erneuert werden, welches eine Ähnlichkeit mit ihm hat, d. h. durch eine Verbindungsbahn (trace de communication) mit ihr zusammenhängt; und daher berührt uns Alles angenehm, was jenem Gegenstande ähnlich ist. Regis strebte auf dem bezeichneten Wege sogar nach einer physiologischen Mechanik des Syllogismus, welche dartun soll, daß mit den einfachsten Bewegungsimpulsen und Gemütsbewegungen die logischen Urteile auf der gleichen in der Komplikation aufsteigenden Ebene der Erfahrung liegen.

Im Anschluß an diese Leistungen müssen die eines Mannes genannt werden, der genau in demselben Geiste, doch stellenweise ungleich besonnener arbeitete, als die Kartesianer, obwohl er, schon seiner Stellung gemäß, gegen sie auftreten mußte. Es ist Honoratus Fabri, der seit 1626, seinem zwanzigsten Lebensjahre Jesuit, und als solcher vierzehn Jahre lang Gymnasiallehrer zu Lyon, später päbstlicher Poenitentiar in Rom war. Fabri schrieb eine große Encyclopädie, die er nach dem Gebrauch der Renaissance Physica nannte und dem Ordensgeneral Oliva widmete. Sie teilt sich in zehn große Traktate, von denen der dritte Band die letzten beiden, über die Pflanzen und über den Menschen enthält; zu Paris 1666 erschienen, ist sie in Deutschland schwer irgendwo vollständig aufzufinden. Fabri äußert sich dort gegen Deskartes' Erneuerung der Spirituslehre: Wenn ein gewisser neuerer Schriftsteller

alle Effekte, die wir in den Gemütsbewegungen beobachten, den Lebensgeistern zuteilt, erklärt er etwas Dunkles durch noch Dunkleres. Was die Zirbeldrüse anbelangt, so lehrt die Anschauung unwiderleglich, daß auch nicht eine einzige der von Deskartes von ihr behaupteten Bewegungen anatomisch möglich ist. Auch sind die Nerven keine hohlen Gefäße; und die Anatomie hat nie etwas von darin enthaltenen Nervengeistern entdeckt, noch giebt es thatsächlich irgend einen Grund, solche anzunehmen.

Nicht nur als absolutes Nervencentrum, von dessen nach verschiedenen Seiten hin gerichteten Bewegungen Öffnung und Schließung von Tracen, und damit der „Curs" der Spiritus abhängt, sondern demgemäß auch als Seelensitz, diente den Kartesianern nach dem Vorgang ihres Meisters bekanntlich die Zirbeldrüse, glandula pinealis, welche bereits Galen als einen solchen Mittelpunkt und als Controlapparat für den Pneumavorrat bezeichnet hatte. Regis lokalisierte diesen Seelensitz weniger abgegrenzt im „ovalen Centrum" des Gehirns, in welches nach seiner Ansicht die Nerven sich als Fasern fortsetzten und sich so vereinigten, während Spinoza später diese Theorie kurz damit abfertigte, es gäbe kein Centrum im Gehirn, wohin die Nerven alle vordrängen. Dieses centre ovale ist übrigens von Regis anatomisch höchst unzulänglich beschrieben und abgebildet.

Wenn die Leidenschaften — welche Deskartes zuerst „emotions" nannte — im Herzen empfunden werden, so geschieht dies infolge seiner nervösen Verbindung mit dem Gehirn, ebenso wie man z. B. im Fuße Schmerz fühlen kann. Der Sitz der Seele braucht deshalb aber ebensowenig im Herzen zu sein, fügt Deskartes hinzu, als er im Himmel zu sein braucht, um die Sterne zu sehen.

Diese mechanistische Spirituslehre benützten die Kartesianer als methodisches Instrument für das Detail der empirischen Seelenlehre, was in einzelnen ihrer Ausführungen besonders bemerkenswert hervortritt. So nannten sie nach de la Forge Charakterstärke (fortitudo) die Fähigkeit, den Lauf der Spiritus nach dem eigenen Gutdünken zu lenken. De la Forge sagt auch, indem er von der Gewohnheit als der trace spricht, die auch durch ein einmaliges Ereignis gezogen sein kann: Gewisse Aktionen treten nie ein, wenn sie nie geweckt werden; man kann z. B. stets stylisierte Tiere und Pflanzen als Ornamente um sich sehen, ohne ein Abweichen derselben von der Wirklichkeit zu bemerken, wenn der Sinn für Vergleichung nicht angeregt wird. Die Erklärung der veränderten Tätigkeit des Vorstellungslebens durch die Berührung des Gehirns mit den durch die Leidenschaft veränderten Spiritus hält Fabri für unnötig: vielmehr können die anomalen Bestandteile des Blutes selbst auf die Gehirnfasern erregend einwirken, so daß sie z. B. den Schlaf verhindern.

Fabri giebt eine sehr ausführliche Lokalisationstheorie mit dem richtigen Grundsatze, das percipierende Centrum müsse durch jenes Gebiet

des Gehirns vertreten sein, wo die Ursprungsfasern der sämtlichen Nerven liegen; natürlich war auf Grund der damaligen Hirnanatomie eine befriedigende Ausführung nicht möglich. Doch bleibt er der mechanistischen Vorstellungsart ebenso treu wie die Kartesianer. So spricht er von einem tractus phantasmatum als der Lagerung der die Vorstellungen vertretenden Gehirnfasern, deren einzelne durch die Wahrnehmung und Erregung der benachbarten (Assoziation) erregt werden können, oder ohne die letztere, durch interne physische Vorgänge (Traum), endlich auch direkt durch Engel. Die Erregung durch Assoziation reflektiert auf den plexus sentiens — so bezeichnet er sein sensorium commune, das Centrum für Sinnesempfindungen — und erzeugt in diesem ein Gefühl, das von dem der Wahrnehmung — welches unmittelbar diesen Plexus und durch ihn erst das Vorstellungsbild erregt — spezifisch verschieden ist. Von dem plexus sentiens gehen unmittelbar die motorischen Impulse aus; ist doch dieser Plexus nur von der Natur eingerichtet um durch die Wahrnehmung die Muskelbewegungen zur Erreichung des Nützlichen und Vermeidung des Schädlichen zu veranlassen.

Die Eltern vererben auf ihre Kinder die Disposition der Faserplexusse, vermöge deren sie zur Veranlassung gewisser Bewegungen leicht ansprechen; die Verschiedenheit dieser Dispositionen macht auch die Verschiedenheiten im Tierleben aus. Ebenso wird die menschliche Mutter veranlaßt, dem Neugebornen die Brust zu reichen und dieses daran zu säugen.

Durch die Übung gewisser Bewegungen werden die Fasern so disponiert, daß diese oder ähnliche Bewegungen sehr leicht erfolgen, so daß sie schon durch Affektionen ausgelöst werden, die zu schwach sind, um zum Bewußtsein zu kommen, indem alle organischen Widerstände in dem Nervensystem nach und nach besiegt worden sind. Eine einmalige sehr starke Bewegung kann oft das Gleiche viel rascher bewirken, als viele geringfügige. Die den gewohnten entgegengesetzten Bewegungen können nur durch Aufbietung besonderer Kraft hervorgerufen werden. Durch diese entgegengesetzten Bewegungen, wie auch durch Aufhören der Übung kann eine Gewohnheit allmählig besiegt werden.

Bemerkenswert ist Fabri als geist- und temperamentvoller Gegner der Schulpsychologie. So zieht er über die gebräuchlichen Lehrsätze los: Der appetitus versatur circa bonum oder malum sensibile, und ähnliche. Alles das sind Hallucinationen, ruft Fabri aus. Es giebt für die menschlichen Bewegungen keine andren Grundgesetze als für die physiologischen überhaupt, und für diese keine andren als die der allgemeinen Bewegungslehre. Eine zusammengepreßte Flüssigkeit bricht da hervor (erumpiert), wo der kleinste Widerstand ist, auch wenn es das Blut einer durch die konstringierenden Nerven verengten Ader ist; eine Bewegung wird durch die ihr entgegengesetzte gehindert, wenn diese stärker ist, auch wenn es contrattive und expansive Impulse eines Menschen sind. Am schärfsten spricht Fabri gegen die, welche appetitus mit voluntas konfundierten.

Entweder hat es ein Seelenvermögen mit dem unmittelbaren Eindruck eines Objektes zu tun: dies ist Gefühl oder appetitus, welche nur „angenehm und unangenehm" kennen, oder mit dem Wesen des Objektes selbst, welches als gut oder schlecht u. s. w. erfaßt werden kann; diese letztere Aktion ist nicht mehr in dem gleichen Sinne organisch, sie gehört zum Vernunftleben. Von den beliebten Lehren der Physiognomik sagt Fabri, sie seien nur soweit wahr, als sie sich auf den Ausdruck der Gemütsbewegungen bezögen. Das Übrige, wie die Bedeutung von Hals, Haare u. s. w. ist imaginär; in jeder Form kann jeder Geist wohnen. Auch die Tierähnlichkeiten sind nichts als eine Spielerei; die Beschaffenheit der Faserplexusse zeigt keine Kopfform an.

Fabri schließt sich in den Grundzügen ganz der Aristotelischen Psychologie an. Wo er vom Gedächtnis spricht, sagt er, die betreffenden Stellen seien bei Aristoteles scheinbar dunkel; um das helle Licht, das sie enthalten, aufzufassen, müsse man hierin auf der gleichen wissenschaftlichen Höhe stehen, wie Aristoteles stand, schon ehe man anfängt ihn zu lesen. So zeigt sich Fabri an vielen Punkten als ein Renaissance-Denker im besten Sinne des Wortes, und einigen meiner Leser kommt es hier vielleicht zum erstenmale vor, daß sie an einem Jesuiten Freude haben können. Übrigens würde man von diesem Manne gewiß viel mehr gesprochen und geschrieben haben, wenn er auf dem weit eingehender historisch bearbeiteten Felde der Metaphysik, eine wenn auch weit dunklere und weniger verdienstvolle Tätigkeit ausgeübt, zum Beispiel der Theorie des Okkasionalismus irgend eine neue traurige Wendung gegeben hätte.

§ 41. Die Kartesische Physiologie der Gemütsbewegungen und ihre Ableitung aus der Erfahrung des embryonalen und kindlichen Lebens.

Es wäre eine ungemein mühsame Arbeit, die Nervenphysiologie der Kartesianer im Einzelnen darzustellen, jedoch von zu wenig Interesse, da es sich ja nicht um Verschiedenheiten der Auffassung, sondern meist um einfache anatomische Ungenauigkeiten handelt. Deskartes scheint etwas von dem ungebundenen Leben, von der Lust zu Handstreichen und Ueberrumpelungen, welche die damalige Kriegführung mit sich brachte, auch in seine physiologischen Arbeiten mitgebracht zu haben. Allerdings stellte er im Traktat über den Menschen das gute Prinzip auf, jede durch einen Affekt erregte äußere Wirkung müßte aus der Nachbarschaft der durch sie gereizten sensiblen Nerven mit den motorischen erklärt werden, welche jene äußeren Bewegungen veranlassen. Doch stellte er, wie sich das in den „passions" zeigt, die körperliche Seite der Gemütsbewegungen nur soweit dar, daß er die nächstliegenden Schlüsse giebt, zu denen die innere und äußere Erfahrung unmittelbar führen kann; wie in Bezug auf gewisse Veränderungen des Blutumlaufs und der Innervation. An den nicht zahlreichen Stellen, wo er diese Schranken überschreitet und auf die weiter von der Oberfläche der Erscheinungen abliegenden Gründe eingeht, zeigt

er lediglich das Bestreben, nichts anatomisch Unmögliches in seinen physiologischen Hypothesen zu geben; und bei der Leichtigkeit, mit der er konstruiert, genügt er selbst dieser Anforderung nicht immer. Der Gedanke einer Entstehung der Gemütsbewegungen auf ontogenetischem Wege, d. i. aus den Entwicklungsvorgängen des Individuums, aus den Erfahrungen des foetalen Lebens und der ersten Kindheit, entstammt nicht der Kartesischen Schule. So sagte schon Chalcidius, der Übersetzer des Timäus in's Lateinische, im 4. Jahrhundert, der erste Schmerz des Menschen sei die Abkühlung bei der Geburt, die erste Lust das darauffolgende warme Bad. Doch legte die Kartesische Schule den größten Wert auf jenen Gedanken, und es ist merkwürdig, wie weit sie ihn ausführte, ohne den notwendig ergänzenden Gesichtspunkt der Art-Entwicklung nur zu kennen. Die speziellen Forschungen des Meisters auf dem Felde der Entwicklungslehre und seine prachtvollen Hypothesen in der Physiologie boten den reichsten Stoff zur Stützung desselben.

Bei den Kindern, führt Deskartes aus, ist die Hirnsubstanz sehr weich und nimmt rasch alle Eindrücke auf; ebenso rasch verschwinden sie, wenn sie nicht wiederholt werden; die abwesenden Dinge existieren für kleine Kinder noch nicht. Beim Greise sind die Fasern verhärtet und nehmen keine neuen Eindrücke mehr auf, doch die alten sind durch die häufige Wiederholung stark befestigt worden. Das Gehirn des Ungebornen, schreibt Regis, ist ungemein weich; in ihm bilden sich wenige, aber ganz besonders starke Tracen von Lust und Unlust aus; und alle späteren Gegenstände der Zu- und Abneigung werden zu solchen nur durch Wiederanregung der gleichen Tracen. Im Schoße unsrer Mutter, sagt de la Forge, waren wir noch keine Philosophen; unsre innern Vorgänge bestanden in sehr verworrenen Sensationen, und ihre Objekte nur in Dingen, die für unsre Körper gut oder schlecht waren, und unsren Willen und infolgedessen unsre Bewegungen zu diesen Dingen hin oder von ihnen weg lenkten. Und die Bewegungen, die an unser erstes Behagen und unsre erste Aversion geknüpft waren, folgen auch allen späteren derartigen Eindrücken; unser ganzes Leben lang bleiben die Emotionen von Empfindungen oder Reproduktionen derselben und nicht vom Willen abhängig. Die frühesten Eindrücke sind die bestimmenden für die Association. Die Vorstellungen, die zuerst gewisse Bewegungen begleiteten, war auch das Zusammentreffen beider noch so zufällig, bleiben stets mit denselben verbunden. Darauf beruht die Leichtigkeit des Sprechenlernens.

Deskartes führte diese Theorie in Bezug auf die einzelnen Affekte aus. Bei Beginn der Zuführung eines zur Förderung der Blut- und Wärmebildung geeigneten Nahrungsmittels, — im intrauterinen Leben durch das in's Herz zurückfließende Venenblut selbst, — werden die Verdauungsorgane innerviert und dadurch der Appetit erhalten. Das Lumen der großen Blutgefäße zunächst dem Herzen ist vergrößert, dadurch der ganze Blutumlauf erleichtert; und auf der Oberfläche des Körpers, besonders im Gesichte, herrscht daher Blutfülle. Der Puls ist

größer als gewöhnlich, aber gleichmäßig, und man fühlt eine angenehme Wärme in der Brust. Als Typus für diesen Zustand ruhiger, angenehmer Befriedigung führt Deskartes das Gefühl an, welches durch die Gegenwart eines uns zusagenden Gegenstandes, z. B. einer geliebten Person, in uns erhalten wird, und zwar wenn es ohne Beimischung eines starken Begehrens stattfindet. Wenn bei großer Freude die erhöhte Innervation sich weniger auf die direkt bei der Verdauung beteiligten Organe als auf die direkt dem Blutumlauf dienenden erstreckt, und daher das Blut vorzugsweise nach der Oberfläche des Körpers getrieben wird, so kann auch der Appetit fehlen.

Die primitivste Veranlassung der Depression ist der Nahrungsmangel, da durch ihn der Blutvorrat geringer wird. In diesem Zustande ist durch Verzweigungen des Vagus das Herz und die mit ihm zunächst verbundenen Blutbahnen, besonders die blutzuführenden Venen komprimiert. Daher fühlt man zuweilen eine Kälte, die sich von dem zusammengepreßten Herzen aus auch dem übrigen Körper mitteilt. Der Puls ist schwach und langsam. Doch braucht bei ruhiger Trauer der Magen nicht kontrahiert zu sein, so daß die Auffaugung der zur Blutbereitung dienenden Bestandteile durch die Magenwand, und die Abführung des Übrigen durch die Gedärme in normaler Weise vor sich geht.

Wenn dem kindlichen Organismus ein Stoff zugeführt wird, der zur weiteren Verarbeitung in der Blut und Wärme bildenden Werkstätte ungeeignet ist, so wird der Organismus dadurch veranlaßt, zu verhindern, daß dieser Stoff im Magen bleibt und durch die Blutgefäße der Magenwand in den Kreislauf aufgenommen wird. Die Bauchmuskeln, Magen und Darm kontrahieren sich, um den Mageninhalt auszuwerfen, und wenn dieser Reiz stark ist, zieht sich auch das unmittelbar an den Magen grenzende Darmstück zusammen, in welches die Galle fließt, und treibt seinen Inhalt in den Magen zurück. Diese Bewegung wird durch die Nerven nach dem Gehirn geleitet und kommt als Eindruck von Widerwillen zum Bewußtsein. Der Puls ist in einem stärkeren Zustande dieser Art ungleich, klein und oft verschnellert; in der Brust wechseln Gefühle von Kälte mit solchen von trockener stechender Hitze. Der Magen ist geneigt zu vomieren; oder wenigstens treten schlechte Geschmäcke auf durch den gestörten Verlauf der Verdauung. Durch die Unregelmäßigkeit im Umlauf des Blutes wird zugleich seine Qualität schlechter, indem seine Reinigung in den hiezu bestimmten Organen, der Leber und Milz, nicht in der normalen Weise stattfinden kann. Andrerseits wirkt jede Funktionsstörung dieser Organe auf die Qualität des Blutes und hiedurch auf seinen Umlauf ein. Ebenso hindert im späteren Leben der Neid durch Haß und Unlust die Blutbewegung, indem er mittels Compression der Arterien und Venen aus der Leber die Galle ausdrückt, welche das Blut weniger flüssig macht.

Ist mit der Unlust ein starkes Begehren verbunden, wie im Zorn, so ist es sehr erklärlich, daß bei dem verschnellerten Blutumlauf der

Durchgang durch die Leber und Milz nicht in normaler Weise die Verbesserung des Blutes zur Folge haben kann.

Wenn der Verdauungssaft im Magen keine Nahrung findet, greift er den Magen selbst an (Regis), und von da wird durch die Nerven ein Reiz zum Gehirn geleitet, welcher von diesem aus die zum Aufsuchen und Ergreifen u. s. w. der Nahrung nötigen Muskelbewegungen auslöst. Im Begehren ist die ganze Circulation erhöht, und die Innervation der sämtlichen Muskeln des Körpers stark vermehrt, daher die sehr erleichterte Beweglichkeit aller Teile und erschöpfende Spannung aller Sinne. Am meisten innerviert sind die Körperteile, deren Tätigkeit zur Erreichung des Begehrten nötig ist. Der Zustand des intensiven Begehrens nach einem Objekte, von welchem wir die Befriedigung dieses Strebens erwarten, ist in sehr verschiedenen Abstufungen mit jedem Zustand der Freude verbunden, indem wir das Objekt der letzteren zu erhalten wünschen. Wenn man alle möglichen Bemühungen um den Gegenstand des Begehrens für vergeblich hält, so wird die Beweglichkeit des Körpers nicht vermehrt, vielmehr bleibt die ganze Erregung des Begehrens innerhalb des Gehirns, und wird so lediglich zur Verstärkung der Vorstellung des ersehnten Gegenstandes verwendet, während der Körper aus mangelnder Innervation erschlafft. Durch heftiges Verlangen kann auch Zittern entstehen, indem dieses sowohl in vermehrter Innervation der Muskeln, — wie in Zorn, Trunkenheit, als in verminderter: Traurigkeit, Furcht, Kälte, seine Veranlassung haben kann.

Wenn verschiedene Kräfte zugleich in „dieser Maschine" tätig sind, so kommen Stockungen vor. Beim Erstaunen ist der größte Theil der Nervenkraft dazu benützt, den neuen Eindruck, auf welchen wir nicht durch die Erwartung vorbereitet sind, im Gehirn festzuhalten; und nur die Muskeln der Sinnesorgane sind innerviert, um in der Stellung zu bleiben, welche sie zur scharfen Wahrnehmung eingenommen haben. Bei hochgradiger Überraschung kann jedoch auch diese Innervation fehlen; der Körper bleibt dann unbeweglich, und es kommt nicht einmal eine genauere Betrachtung des Objektes zu Stande. Der Blutumlauf wird durch einfaches Staunen, wenn keine besondere Lust oder Unlust damit verbunden ist, nicht merkbar beeinflußt.

Der „normale Lauf der Spiritus" ist durch die (chemische) Beschaffenheit derselben bestimmt, und von ihm hängt die seelische Grundstimmung, das Temperament des Einzelnen, ebenso wie sein momentaner Gemütszustand ab. Im Traktat vom Menschen führt Deskartes dies aus. Wenn die Spiritus zahlreich sind, so sind sie geeignet, Bewegungen wie Güte, Freundlichkeit in uns zu erregen; ihre gleichmäßige Bewegung erzeugt Seelenruhe, ihr fester Zusammenhang Selbstvertrauen. Schwer zu begreifen ist hiebei, daß alle diese quantitativen und qualitativen Veränderungen der Spiritus, welche Emotionen und äußere Bewegungen erzeugen, momentan vor sich gehen sollen.

Die durch eine Vorstellung erzeugte Blutbewegung besteht unab-

hängig von ihrer Ursache noch fort, indem die Constitution des Körpers keine so rasche Ausgleichung einer Störung gestattet. Solange dieser physische Zustand fortbesteht, bleibt uns aber auch die Vorstellung gegenwärtig, durch welche er erregt war; so wird, psychologisch gesprochen, jede affektive Empfindung durch die in ihrer Begleitung aufgetretene Veränderung verstärkt und unterhalten. Im Allgemeinen besteht daher der Nutzen der Emotionen darin, daß durch sie nützliche Vorstellungen begünstigt, d. i. verstärkt und erhalten werden. Doch leidet dies im Einzelnen große Ausnahmen: sie begünstigen auch Vorstellungen, die uns nicht nützlich oder sogar schädlich sind; sie stellen uns alle Dinge in vergrößertem Maßstabe dar, und spannen uns so zu unzweckmäßigen Handlungen an; sie machen uns viele Dinge unbedingt fliehen, die doch, wie fast alle Dinge, irgend ein Gut enthalten; zu ihrem geringsten Schaden zählt noch die falsche Freude, doch kann auch sie gefährlich werden, indem sie uns verwegen macht.

Beide, die Bewegungen unsres Willens und die mit ihnen verbundenen Bewegungen der Spiritus können auch isoliert auftreten, wie besonders De la Forge hervorhebt. Wir können Sehnsucht empfinden, etwas zu lieben, weil unser Körper zu diesem Gefühl gestimmt ist, ohne gerade ein Objekt dafür zu haben; indeß ist dann unsre Seele sehr geneigt gleich irgend einem Objekte liebenswürdige Eigenschaften beizulegen, an welchem er ohne jene Disposition keine entdeckt hätte. Andrerseits wenn wir etwas als liebenswürdig beurteilen, so finden sich auch meist die Lebensgeister in der Lage, sofort die entsprechenden Bewegungen auszuführen, und so die betreffenden körperlichen Gefühle zu erregen. Wenn die einem Affekte entsprechende Disposition aus physischen Gründen vorhanden ist, so wird jedes durch irgend eine Vorstellung erregte Motiv gleich viel heftiger auftreten.

Eine indirekte Leitung der affektiven Vorgänge ist dadurch möglich, daß man Vorstellungen anregt, mit welchen die beabsichtigte Emotion gewöhnlich verbunden ist, oder Vorstellungen entfernt, welche mit der verbunden sind, die man zu vermeiden wünscht. De la Forge führt als Beispiel den Ehrsüchtigen an, den man nur bessern kann, indem man ihn auf das Land hinausschickt.

§ 42. Die empirische Psychologie der Gemütsbewegungen bei den Kartesianern; die recherche de la verité von Malebranche als Muster einer Psychologie für Gebildete.

Die Emotionen sind nach Deskartes Gefühle, welche die Seele auf sich selbst bezieht, und sie sind verschieden nach dem verschiedenen Verhältnisse, das ein Gegenstand zu uns haben kann. Schon Regis faßte sie demgemäß sämtlich als Äußerungen der Selbstliebe; sie sind nach ihm nur Modifikationen derselben; ja sie sind nichts andres als dieses Grundstreben selbst, sofern es durch unsre Neigung angeregt ist,

uns mit einem Objekte zu vereinigen oder davon zu trennen. Jedoch kann man unterscheiden zwischen unbewußter (ignoré) und bewußter (éclairé) Selbstliebe. Das Bestreben des Menschen muß sich darauf richten, die letztere zu erlangen, d. i. nunmehr das zu begehren, was uns erfahrungsgemäß nützt, die Neigung für andre Dinge aber zu mäßigen, indem man die ihnen entgegengesetzten Neigungen durch Übung stärkt.

Die Affekte beruhen auf der Beziehung der Dinge zu uns: Übereinstimmung und Widerstreit, oder auf der Neuheit der Dinge. Hierauf beruht Deskartes' Einteilung derselben, übrigens ein Punkt, der bei ihm ohne Belang ist. Er nahm die Verwunderung als erste der ursprünglichen Leidenschaften, ferner zu Liebe und Haß hinzu noch Freude und Traurigkeit, und das Begehren, so daß es im Ganzen sechs sind.

Gehen wir nun über zu dem Bemerkenswertesten an Dem, was er über die einzelnen derselben sagt. Zunächst über die Liebe. Die Natur hat es so eingerichtet, daß man in einem bestimmten Alter sich selbst nur als die Hälfte eines Ganzen fühlt, von dem eine Person des anderen Geschlechts die zweite Hälfte sein soll. Diese Vereinigung läßt die Natur uns verworren als das größte aller erreichbaren Güter vorstellen. Wenn man nun bei einer Person größere Vollkommenheiten bemerkt, als man zur gleichen Zeit bei den übrigen wahrnahm, so empfindet die Seele für diese das ganze Begehren, welches ihr verliehen ist um jenes größte Gut überhaupt zu gewinnen. In der Liebe fühlt man sich mit dem, was man liebt, zu einem Ganzen verbunden, dessen Teil man selbst ist, so daß sich der eigene Wille nicht auf das eigene Ich richten kann, ohne zugleich das fremde mit einzubeziehen, während man im Hasse dagegen sich selbst als das Ganze betrachtet, welches von der verabscheuten Sache ganz getrennt ist.

Faveur, (Gunst) nennt Deskartes das Gefühl der Billigung über das Gute, was ein Andrer einem Dritten erwiesen hat, und Indignation das Gefühl der Mißbilligung über Übles. Der erste dieser Affekte ist auch mit der Dankbarkeit verbunden, wenn uns selbst Gutes geschah, das letztere mit dem Zorn wenn wir beleidigt werden. Wir empfinden vielfach eine besondre Neigung von einem gewissen Gegenstande Günstiges oder Ungünstiges zu denken, die so schwach affektiv betont ist, daß sie mit Liebe und Haß nichts gemein zu haben scheint. Dahin gehört auch die Selbstgefälligkeit und das Mißfallen an sich selbst, je nach der Gewohnheit sich selbst mit Hochschätzung oder mit Geringschätzung anzusehen, Neigungen, welche bei einem Menschen beständig so gegenwärtig sein können, daß man es an allen Mienen, Geberden, im Gang und allen Bewegungen, jeden Augenblick sehen kann. Ebenso anhaftend ist auch die Neugierde als Gewohnheit sich über Alles zu wundern und überall Gegenstände hiefür zu finden, ohne jedoch weiter als über die äußere Oberfläche der Dinge darin einzudringen. Wer von dem Gefühl der eigenen Stärke und Vorzüglichkeit begleitet ist, dem gewährt das Aufsuchen von Schwierigkeiten und Gefahren an sich schon Vergnügen,

indem ihre Vorstellung denselben Eindruck macht, als ob man sich als so mutig, glücklich oder geschickt vorstellte, um das Wagnis gewinnen zu können. Ebenso enthält die Erinnerung an frühere Leiden die angenehme Vorstellung, daß man fähig war, sie zu überwinden.

Als Ursache der Indignation hat Deskartes später die natürliche Liebe zur Gerechtigkeit erklärt. Doch fügt auch er bei, daß die meisten Menschen Die hassen, die ihnen bei Erwerb eines Gutes zuvorkommen, gleichviel ob sie dessen würdig sind. Der Unwille ist sehr oft mit Verwunderung verbunden, indem wir die Gewohnheit haben, alles so zu erwarten, wie es gewöhnlich geschieht. Der Unwille kann sich jedoch noch mit dem Gedanken verbinden, daß man selbst dergleichen Ungewohntes nicht tun möchte; und dieses Gefühl der Überlegenheit ist angenehm.

Der Verwunderung folgt Aufmerksamkeit, indem unser Verstand durch unsren Willen zu einem besondren Festhalten an dem Gegenstande bestimmt wird. Erst dann schätzen wir ihn, entweder hoch oder gering. Wenn ein Gegenstand frei ist, d. h. sich selbst bestimmt, so wird aus der Achtung Verehrung und aus einfacher geringer Schätzung die Verachtung. Personen, die mit Naturfehlern behaftet sind oder sonst irgendwelche Mißachtung öffentlich erlitten haben, sind besonders geneigt, Andere zu verachten und zu verhöhnen, indem sie sich dadurch befriedigt fühlen, Diese nicht mehr über sich gestellt zu finden. Verehrung im engeren Sinne hegen wir gegen freie Wesen, von denen wir großes Gut oder Übel erwarten, ohne zu wissen, welches von beiden uns treffen wird.

Wer ein Gefühl geringen eigenen Wertes und geringer Stärke mit sich trägt, ist leicht der Unentschlossenheit zugänglich. Meist ist diese mit Furcht vor einer falschen Wahl verbunden, welche ihrerseits den Willen noch unfähiger macht sich zu entscheiden. Bei Manchen ist diese Furcht so stark und gewöhnlich, daß sie schon durch Erwägung einer fernen Möglichkeit, so oder so zu handeln eintritt, indem solche Menschen im Verstande nur verworrene Begriffe beherbergen, und keine feststehenden Urteile über die vorkommenden Dinge in Bereitschaft haben. Meist sind die gleichen Personen zu Selbstvorwürfen (remords) geneigt, indem sie später stets fürchten, nicht das Richtige gewählt zu haben. Solche Charakterschwache erniedrigen sich gegen Personen, von denen sie etwas zu hoffen oder zu fürchten haben; gegen Andere überheben sie sich. Alles Neue was ihnen begegnet, schreiben sie sich selbst zu, und achten oder verachten sich, je nachdem sie das was ihnen begegnet für vorteilhaft halten oder nicht. —

Als weitaus den feinsten von allen kartesianischen Psychologen zeigt sich der Oratorianer Nicole Malebranche (1638—1715); seine psychologischen Darstellungen in dem 1675 zu Paris erschienenen größeren Werke „recherche de la verité“ bieten ein Beispiel dafür, wie ein ehrlicher Mann und Gelehrter trotz der seltsamsten metaphysischen Confession auf dem Gebiete einer Erfahrungswissenschaft Vorzügliches

leistet. In Bezug auf den Mechanismus der Vorstellungen und physischen Veränderungen in den Affekten sagt Malebranche, man müsse die Ursachen dieser Dinge wissen, weil sie alle in uns wirkten, und uns glücklich oder unglücklich machen könnten. Wenn wir diese Dinge studieren, so können wir leicht die Handlungen der Menschen voraussagen, wie die Astronomen die Verfinsterungen der Himmelskörper aus der Richtung und Celerität der Gestirne; denn wenn den Menschen auch die Möglichkeit gegeben ist, gegen die Antriebe ihrer Natur zu kämpfen, so machen sie doch fast nie Gebrauch davon. Die Sprache behandelt alle diese Vorgänge nur sehr abgekürzt, indem sie teils ganze Complexe seelischer Vorgänge mit einem Worte bezeichnet, z. B. Scham; teils indem sie einen einzelnen der eine Emotion zusammensetzenden Akte, wie das sie veranlassende Urteil, oder die blos körperliche Bewegung, mit dem Namen der ganzen Emotion bezeichnet. Durch diesen Gebrauch entstehen unsre meist unzureichenden Vorstellungen über alle diese Vorgänge.

Der Zweck des Autors nun besteht darin, überall die Abhängigkeit aller komplizierteren Empfindungen und Regungen von einfachen Eindrücken, vom Sensuellen nachzuweisen. Und die Durchführung dieses Grundsatzes ist im Einzelnen oft sehr gelungen. Malebranches feine Beobachtung und liebenswürdige Darstellung solcher Dinge erinnert am meisten an Hermann Lotzes, besonders im „Mikrokosmus" gegebenen psychologischen Erörterungen. Auch wird bei Beiden der nüchterne Gang der Untersuchung häufig durch transscendentale Vorstellungen unterbrochen, nur daß diese bei dem Ersteren dem uns Allen gemeinsamen Ideenkreise des christlichen Dogmas, bei Letzterem aber einem niemals verständlich gewordenen Komglomerate persönlicher Anschauungs- und Stimmungselemente entnommen sind.

Wenn die Spiritus und damit der ganze Körper in der zu seiner Erhaltung günstigen Disposition ist, so empfindet die Seele eine gewisse Befriedigung. Dieses angenehme Gefühl (douceur) tritt auch ein, so oft wir ein uns zuträgliches Objekt erblicken; es ist die Ursache, daß die Menschen so schwer dem Angenehmen entsagen, und daß Viele es für die Bestimmung des Menschen, ja für den Willen Gottes halten, daß man den Wünschen des Herzens Folge leiste. Diese Unruhe unsres Willens macht, daß wir das Große, Ungewöhnliche lieben; die gewöhnlichen Dinge lassen uns nach einiger Zeit gleichgültig, die wir das stets gehoffte Glück nicht in ihnen gefunden haben.

Den Objekten, welche unsre passions verursachen, schreiben wir alle die durch sie hervorgerufenen Gefühle selbst zu, und nennen sie gut, süß u. s. w. Das Objekt scheint uns auf gewisse Weise eben das in sich zu enthalten, was es in uns erweckt. Wenn wir Jemand lieben, haben wir Mühe zu glauben, daß er uns nicht liebt, und uns schaden will; und wir werden für Alles parteisch, was mit unsren Freunden zusammenhängt.

Es gibt auch eine gewisse Schönheit und Häßlichkeit, welche darin besteht, daß in den Formen und Bewegungen einer Person eine nicht näher zu erforschende Übereinstimmung mit der momentanen oder bleibenden Disposition unsres Körpers besteht; so kann Sympathie für dieselbe ohne Reflexion bei uns entstehen. Auch unser ganzes Vorstellungsleben ist durch körperliche, sensuelle Einflüsse bedingt. Wenn Jemand durch Krankheit oder Kummer körperlich verstimmt ist, so greifen in ihm sehr leicht Vorstellungen von Nachteiligem Platz, wie daß Jemand ihm schaden will, daß er ein Gut verlieren soll, und dadurch wird er disponiert, dieses Gut inniger zu lieben. Durch die Beschaffenheit der Nerven und Gehirnfasern kann Jemand auch bleibend z. B. dazu disponiert werden, stets niedrig von sich zu denken.

Alles Denken ist von Bewegungen der Spiritus begleitet, *da Alles in einer gewissen nachteiligen oder förderlichen Beziehung zum Ich empfunden wird.* Die *Verwunderung* ist deshalb nur transitorisch; wir merken sehr bald bei der Betrachtung eines Objektes, ob es in freundlicher oder feindlicher Beziehung zu uns steht. Ehe dies jedoch eintritt, haben die Spiritus keine Veranlassung, die Annäherung oder Flucht zu bewirken. Der obige Satz bewahrt seine Geltung trotzdem, daß nicht alle diese Zusammenhänge stets zum Bewußtsein kommen: man denkt oft an ein Übel, ohne irgend eine Nervenbewegung zu fühlen, und oft fühlt man sich durch physische Ursachen bewegt, ohne daß bestimmte Vorstellungen auftreten.

Abstrakte Wahrheiten, die keinen Beziehungspunkt zum Wohl oder Wehe des Ich finden, bewegen nicht; dauernd sind nur die Urteile, welche vom Eigenutz (interêt) ausgehen. Wenn die Seele doch, Vernunftgründen folgend, den Lauf der Spiritus anhält, d. h. einer Neigung widersteht, so empfindet sie Schmerz. Wenn eine Sache nicht durch direkte Vorstellung von etwas Angenehmen oder Unangenehmen unsre Spiritus in Bewegung setzt, so wird es uns sehr schwer, unsre Aufmerksamkeit auf ihr ruhen zu lassen, bei aller abstrakten Überzeugung von ihrer Wichtigkeit. Daher ist es sehr geraten, alle Unterrichtsgegenstände in irgend einer Art, etwa durch eine paradoxe Einführung, als *neu* darzustellen, um wenigstens die Verwunderung zur Verbündeten zu haben. Irgend eine Brücke zum Interesse muß für Alles, was wirken soll, gefunden werden. Und dadurch ist es möglich, daß wir uns selbst für die abstraktesten Gedanken erwärmen, wenn sie auch in keiner andren Beziehung mit uns stehen, als daß *wir* es eben sind, welche sie kennen: greift man sie an, so fühlen *wir* uns verletzt. Und *jede* unsrer Neigungen ist mit körperlichen Veränderungen verbunden, welche zur Vorstellung eben erst das Gefühl als das allein Wirkende hinzubringt; die Liebe zur Tugend oder zur Gerechtigkeit und andre moralische Grundsätze machen hierin durchaus keine Ausnahme. Allerdings wäre es, gerade wenn ein Gegenstand heftige Bewegungen der Spiritus in uns erregt — Verlangen oder Abscheu — am nötigsten für uns zu wissen, ob es nützlich sei,

diese Spuren noch fester und stärker werden zu lassen, aber gerade dann sind wir am wenigsten fähig, hierüber zu urteilen.

Ein direkter Eingriff in den Lauf der Spiritus ist unmöglich; man kann nur durch entgegengesetzte Vorstellungen mittelbar entgegengesetzte Bewegungen veranlassen. Doch erinnern oft gerade diese Gedanken durch die Association an die, die wir bekämpfen wollten.

Um diese Abhängigkeit vom Sensuellen weiß Jeder, wenn er daran denken will. Niemand kann umhin, den Schmerz zu fühlen, den ihm gewisse Dinge bereiten. Doch ist diese Abhängigkeit nicht bei Allen gleich umfassend; sie ist quantitativ begrenzt durch die Zahl der Objekte, die das Vorstellungsleben eines Menschen enthält. Doch steht diese oft im umgekehrten Verhältnisse zur Stärke der durch sie erregbaren Gefühle. Bei Frauen ist dieser Kreis von Objekten weit enger als bei Männern, bei Junggesellen wieder enger als bei Ehemännern.

Man sieht alle diese Dinge, wenn man die Augen öffnet. Wer es aber lieber griechisch liest, als es durch eigenes Nachdenken über das, was ihm vor Augen liegt, zu lernen, der schlage seinen Aristoteles auf. Es ist durch die Erfahrung evident, daß die ganze Einordnung des Individuums in die es umgebende Welt auf dem beständigen Nachwirken sensueller Einflüsse beruht. Die Menschen nehmen durch ihr Leben in der Gesellschaft von selbst die Bewegungen an, welche zu ihrem Fortkommen am nützlichsten sind, wie z. B. den Ausdruck des Selbstvorwurfs wenn wir etwas Schlechtes an uns sehen — ebenso wie die mit Menschen lebenden Hunde sich das Bitten und Submißtun angewöhnen. Es entstehen überhaupt keine Ausdrucksbewegungen als die zur Erhaltung notwendig oder nützlich sind. Die Lebhaftigkeit von manchen derselben dienen dazu, um so leichter Andere zu den uns nützlichsten Tätigkeiten zu veranlassen. Zu diesen nützlichen Angewohnheiten des Zusammenlebens gehört auch unsre stete Rücksicht auf die Meinung, welche Andre von uns und unsren Fähigkeiten haben, denn sie macht Jene für uns angenehm und nützlich. Im Zusammenleben sind uns besonders jene „Ressorts" unsres Gehirns, welche zur Nachahmung dienen, ungemein nützlich, indem die ganze bürgerliche Gesellschaft: die Autorität, z. B. der Eltern über die Kinder, die Gemeinschaftlichkeit der Sitten und Anschauungen nur durch sie möglich ist. So werden Jedem die Eigenarten seiner Umgebung, seines Standes, unmerklich zur eigenen Natur. Die Offiziere und Aristokraten zum Beispiel können nicht überdenken, was sie wollen; sie überlegen Alles blos à la cavalière, wie man sagt. Jeder Anlaß vor dem sie stehen, schlägt bei ihnen die Bahnen ein, die durch die Übung die offensten sind: nach den Armmuskeln. Wer in irgend einem Fache gelehrt ist, der gewöhnt sich, über alle Dinge zu entscheiden, und keinen Widerspruch zu ertragen. Und so ist der Habitus jedes Menschen bedingt durch die Umstände, unter welchen er im Interesse des Nutzens für das Individuum, und durch die Übung des gesellschaftlichen Lebens, erworben wurde.

§ 43. Die Läugnung des tierischen Bewußtseins durch Deskartes und seine Anhänger (Automatismus). Vorgeschichte und Eröffnung des Kampfes.

Der Kampf, der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von Seite der Kartesianer gegen die bis dahin allgemeingültige Annahme eines Seelenlebens der Tiere geführt wurde, hängt innig mit dem Gegenstand unserer Darstellung zusammen. Erinnern wir uns, daß bei den besten Schriftstellern der Renaissance-Psychologie die Lehre von den Gemütsbewegungen geradezu gleichbedeutend mit einer allgemeinen Biologie war, daß dort das affektive Leben des Menschen als ein bloßer Spezialfall in dem Verhältnisse der Organismen zu ihren Lebensbedingungen auftrat. Seitdem war durch die Ausbreitung der Reformation der Kampf um's Dasein auf allen Gebieten, die mit religiösen Überzeugungen zusammenhingen, ein weit intensiverer geworden. Und eine der schärfsten Waffen, deren sich der Rationalismus in diesem Kampfe bediente, war die Behauptung, daß der Mensch allein unter allen Geschöpfen beseelt sei, die Tiere aber sich unbewußt, wie Maschinen oder wie die — damals eben Aufsehen erregenden — künstlichen Automaten bewegten.

Der Streit, der sich hierüber entspann, vermag unser Interesse nicht durch das Problem selbst zu fesseln, sondern durch den Umstand, daß die Diskussion desselben das in einer gewissen Gleichgiltigkeit und Sorglosigkeit gerade über die Grundfragen der Psychologie befangene Denken der wissenschaftlichen Welt mit einemmale in allen Tiefen und nach den verschiedensten Richtungen hin aufgewühlt hat. Wenn auch nicht eine einzige jener Grundfragen dabei gelöst wurde, so war doch schon ihre Anregung für den Fortgang des geistigen Lebens bedeutungsvoll. Ein Forscher auf dem letzteren Gebiete, Eugen Dühring, hat die schroffe Ansicht zu vertreten versucht, alles das was nicht zum Bestande der induktiven Wissenschaft, sondern ausschließlich zum System eines Philosophen und zur Stützung desselben gehöre, sei als Privatansicht des Verfassers zu betrachten. Von diesem Standpunkte aus ist es interessant zu sehen, wie ein, wenn auch geistig sehr hervorragender Mann, die anscheinend so eminent private Überzeugung, daß ein Tier nicht mehr Gefühl habe als ein Stein, zur ernsten Angelegenheit so vieler namhafter Denker Frankreichs und der Niederlande machen konnte. Indes wenn Deskartes jene Ansicht auch niemals geäußert haben würde; die Frage nach dem Verhältnis der Tiere zum Menschen hätte in jener Zeit, welche weniger als irgend eine einem friedlichen Zusammenbestehen halb- ausgesprochener Gegensätze günstig war, doch endlich zum Austrage kommen müssen. Lange genug hatten Philosophie und Theologie damit gewartet.

Die christliche Auffassung der Tierseele stützte sich wesentlich auf Sprüche in den Büchern Mosis: besonders auf Lev XVII. 17. Die Seele alles Fleisches ist im Blute; daher sage den Söhnen Israels, daß sie das Blut des Fleisches (d. i. der Tiere) nicht essen sollen. Im

Anschluß hieran ließ Augustinus (de vera vita) die Tierseele aus Luft und Blut bestehen; sie hatte Gefühl und Gedächtnis, aber keinen Intellekt, und verflüchtigte sich mit dem Tod des Körpers in die Luft. Von der Ahnung eines ernsten Conflikte über diesen Punkt war Augustin weit entfernt; in den Quästionen über das zweite Buch Mosis entgegnet er auf das Bedenken, ob zufolge dieser Lehre nicht auch die menschliche Seele nur im Blute sei, nichts als: „Keineswegs" (absit.) Eben zur Zeit des Automatismusstreites erschien ein Werk, welches sehr ausführlich bewies, daß aus den Prinzipien der Augustinischen Philosophie der Automatismus mit Notwendigkeit folge, welcher Ansicht auch Malebranche in den Erläuterungen zum sechsten Buche der recherche beistimmte. Es war die zu sieben Bänden erweiterte Pariser-Ausgabe der philosophia christiana von André Martin (Ambrosius Viktor.) Doch bezieht sich die Stelle, wo Augustin (de quantitate animae) geradezu über den Automatismus zu reden scheint: — „so absurd es auch scheinen mag, daß im Körper eines lebenden Tieres keine Seele sein solle, so gab es und giebt es glaube ich noch hochgelehrte Männer, die es glaubten." — gemäß des Zusammenhangs wahrscheinlich nur auf ein vernünftiges Seelenprincip.

Der große Streit um die Existenz der Tierseele fand ein unmittelbar vorhergehendes Vorspiel in einem kleineren über die Qualität derselben. Dieser spielte noch während des dreißigjährigen Krieges zwischen dem Professor der Medizin Johann Freitag in Groningen und seinem großen Collegen Daniel Sennert zu Wittenberg. Letzterer war der fruchtbarste Schriftsteller der damaligen Medizin und selbst auf den berühmten italienischen Hochschulen so geehrt, daß die dortigen Mediziner bei Nennung seines Namens das Haupt entblößten. Da Sennert darauf hinarbeitete, den Galenismus durch die Ansichten der Paracelsischen Schule zu modificieren, waren die exclusiven Galenisten, darunter auch Johann Freitag, seine Gegner. Der Letztere hatte 1611 die Besprechung eines Buches von Fernelius angegriffen, welche Sennert der ersten Auflage seiner berühmten institutiones medicae anfügte; es folgte eine Replik Sennerts, und eine Duplik Freitags, hierauf eine abermalige Entgegnung Sennerts, alles dies bei Gelegenheit wissenschaftlicher Schriften, welche die Herren gerade zu dieser Zeit erscheinen ließen. Plötzlich schrieb Freitag 1634 eine große selbständige Streitschrift in sechs Traktaten gegen Sennert, deren Anlaß allerdings unvorhergesehen genug war. Sennert war in seinen medizinischen Schriften gelegentlich auch auf die Tierseele gekommen, und da eine eigentliche Tradition hierüber nicht vorlag, schrieb er ohne Bedenken kurzweg, sie sei aus Nichts geschaffen. Hieraus nun schmiedete Freitag eine pathetische Anklage, welche Aristoteles, Galen und das Christentum in Prosa und Versen gegen Sennert und seinen Paracelsismus in Schutz nahm: Sennert habe mit seiner Lehre die Tierseele als separabel und unsterblich hingestellt. Da die Sache einer Entscheidung bedurfte, und

vermutlich weil Sennert seine Wittenberger Collegen nicht in den Streit hineinziehen wollte, sandte der Letztere ein Schreiben an die berühmtesten der übrigen theologischen Fakultäten Deutschlands, mit der Bitte, zu entscheiden, ob es Lästerung oder gar Haeresie sei, zu sagen, Gott habe die Tierseele aus Nichts, und nicht aus den vier Elementen erschaffen. Die theologische Fakultät Leipzigs bemerkte in ihrer Antwort, man habe sich bisher stets gescheut, an die angeregte Frage heranzugehen und behandelt dieselbe in einem sehr sorgfältigen exegetischen Traktat, dessen Resultat Sennert Recht giebt. Die Tierseele sei aus Nichts geschaffen und kehre mit dem Tode dahin zurück, die Unsterblichkeit der Seele sei ein „unverletzliches Privilegium des Menschen". Der Bescheid von Basel hatte den lakonischen Sinn, heutzutage pflanzten sich die Tiere als Ganzes fort, wie die Gewächse. Wenn die Tierseele nicht aus den 4 Elementen geschaffen sei wie die Materie überhaupt, wie solle sie dann untergehen? Uebrigens gehe diese Schwierigkeit eine andere Fakultät an. Ähnlich verhielt sich Marburg. Während Rostock dem berühmten Arzte Recht gab, verneinten Königsberg, Jena und Altdorf zwar grundsätzlich die Frage nach Haeresie — welches Wort damals lebhaft mit der Vorstellung eines zeitlichen oder ewigen Feuers verbunden war, — nahmen aber in verschiedenem Sinne einen Irrtum Sennerts an. Von Straßburg endlich lief eine Abhandlung von 115 Druckseiten ein, welche die Angelegenheit auf das gründlichste erörtert, und woraus hervorgeht, daß die verschiedensten Ansichten über die Tierseele theologischerseits zulässig seien, selbst ein Überleben derselben, wenn dieser Zustand nur nicht als ewig und selig gedacht werde. Daß Sennert bona fide geschrieben habe, wird ihm in sämtlichen Antworten bezeugt. Er brachte dieselben zur Kenntnis der Öffentlichkeit; sie erschienen einige Monate nach seinem Tode zu Frankfurt 1638 unter dem Titel „Ursprung und Wesen der Tierseele." Hätte Freitag dieses wichtige Aktenstück seinen Groninger Collegen mitgetheilt, so hätte es als wertvolle Grundlage für die theologische Seite des Streites dienen können, doch kam es wie es scheint, gar nicht zur Kenntnis der niederländischen Universitäten.

Die erste Aufzeichnung des Gedankens, daß die Tiere Automaten seien, ist in dem Traktat von der Welt und dem Lichte enthalten, welchen Deskartes im Sommer 1633 drucken lassen wollte, auf die Nachricht von der Verurteilung Galileis aber unterdrückte, und von welchem Fragmente sich erst in seinem Nachlasse fanden. In dem discours de la methode, der 1637 unter seinen essays philosophiques erschien, stellt Deskartes jene Ansicht mit kurzen Worten auf, welche die Grundlage des ganzen „Automatismus" bildeten. Nach der Beschreibung der unendlich künstlichen Maschine des tierischen Körpers sagt er: Wenn es Maschinen gäbe, die sich ebenso bewegten wie die Tiere, so könnten wir sie nicht von Tieren unterscheiden. Man könnte von solchen Maschinen Alles erwarten, nur nicht daß sie ihre Bewegungen nach dem Sinn der Worte richten, welche man zu ihnen spricht, wie es selbst der stumpf-

sinnigste Mensch tut. Man braucht nur sehr wenig raison um zu sprechen: die Tiere aber haben gar keine, sie sind in der Tat bloße Maschinen.

Einige Jahrzehnte hindurch war das durch die Kartesianer angeregte Interesse für diese neue Lehre in nur langsamem Steigen. Die kartesianischen Professoren, dann auch Viele der übrigen nahmen Stellung zu ihr; an den niederländischen Universitäten wurden Vorlesungen und Disputationen darüber gehalten. Von den letzteren fand ich im Drucke blos die oben erwähnten des Groninger Professors Schook, vom Jahre 1648, der später als Professor nach Frankfurt a. O. kam, und diese Disputationen noch öfter, 1691 auch französisch zu Amsterdam erscheinen ließ. Er selbst hatte sehr hohe Ansichten vom tierischen Vorstellungsleben wie aus seinem Buche über die Störche, Amsterdam 1661, hervorgeht. Erst in den Sechziger Jahren begann das Interesse an dem Streite lebhafter zu wachsen, und sich weiter über alle gebildeten Kreise auszudehnen.

§ 44. Die Verteidiger des Automatismus.

Die einflußreichste und gelesenste von den Schriften über den Automatismus war die des Jesuiten Ignaz Gaston Pardies, (1636—73) Lehrers der Philosophie und Mathematik zu Paris; der Diskurs über den Verstand (conoissances) der Tiere, welcher ebenda ein Jahr vor dem Tode des fast noch jugendlichen Verfassers erschien. Von vornherein Stellung nehmend gegen die neue Lehre, widmet der Père die erste Hälfte des Buches einer sehr geordneten und überzeugenden Aufzählung dessen, was seine kartesianischen Gegner für sich sagen oder sagen können, um hierauf in einer weit weniger ernsten und kräftigen Widerlegung zu zeigen, daß jene Gründe doch nicht die ausschlaggebenden seien. Allmählich entstand ein ganzes Arsenal auch von religiösen Gründen für die neue Lehre, welche am besten zusammengefaßt sind in dem Vortrage eines Herrn Darmanson, der in dem kleinen 1585 Universitätsstadt gewordenen Franeker in einem Privatkreise philosophische Vorlesungen hielt. Er erregte in weiten Kreisen das größte Interesse und erschien 1683 zu Franeker im Druck. Endlich gab ein Monsieur A. D. (Dilly) eine Zusammenstellung der Beweise für den Automatismns in seinem Traktat von der Tierseele, der französisch Amsterdam 1691 erschien und die vorzüglichste und vollständigste der polemischen Schriften auf kartesischer Seite ist. Aus diesen drei Schriften: der Pardies', Darmansons und Dillys, ist die beste Übersicht über den Inhalt der allgemeinen Polemik zu gewinnen. —

Zunächst mußte das Bestreben der Automatisten darauf gerichtet sein, dem Gedanken selbst das Befremdliche zu nehmen, welches seinem Erfolge vor Allem hinderlich war. Besonders Darmanson behandelte diesen Punkt glänzend. Meine Schlüsse, sagt er, nehmen nicht nur das Heiligste aus der Theologie, sondern auch das Klarste und Überzeugendste

aus der Philosophie zu Hilfe. So wunderbar es auch ist, daß eine große Wahrheit so spät entdeckt wird, nachdem so viele große Geister gelebt und das Gegenteil geglaubt haben, so spricht dies doch in keiner Weise gegen sie. Der Gedanke, daß es Antipoden gebe, war unsren Vätern anfänglich ebenso befremdlich. Der Fortschritt der menschlichen Ansichten über die Natur hat stets darin bestanden, daß man von dem Glauben an die Beseeltheit der Dinge in immer größerem Umfange abkam. Man konnte lange nicht umhin, z. B. die Natur eines Menschen, welche sich auf die Krise einer Krankheit vorbereitet, nach bewußten Zwecken arbeitend zu denken, und die gemeine Anschauung hält heute noch an der Beseeltheit fest: wir sagen: es will regnen; der Bogen strebt nach seiner Basis zurück. Wenn wir den Tieren wegen Handlungen, die bei uns selbst mit einem Wollen oder Streben verbunden sind, Bewußtsein zuschreiben, so gehört dies ganz derselben Classe von Vorurteilen an. Und es giebt — schreibt Pardies — heute noch Philosophen, die auch den Pflanzen und Steinen eine gewisse Kenntnis dessen, was ihnen nützt, zuschreiben.

Es ist unverständlich für den Ungebildeten, wenn man ihm sagt, Rot, Weiß und Schwarz seien nur Farben in Bezug auf unsre Augen, außer uns aber nichts als Undulationen der Luft, welche von der Beschaffenheit der Oberflächen herrühren. Man kann Kindern nicht erklären, daß das Süße des Zuckers, welchen sie essen, nicht in diesem selbst ist; denn die Gewohnheit, unsre Empfindungen auf die Objekte zu übertragen, ist so eingewurzelt, daß auch die, welche vom Gegenteil überzeugt sind, sich ihrer nicht enthalten können. Für uns ist der Durchmesser der Sonne etwa ein Fuß; Niemand kann umhin, dies zu sehen. Die Philosophie aber besteht eben darin, die Vernunft an die Stelle des unmittelbaren Augenscheins und der Gewohnheit zu setzen.

Ferner mußte der Automatismus zum Spezialfall und zwar zu einem der einfachsten und daher am wenigsten verwunderlichen eines großen Gebietes von Erscheinungen werden. Und man brauchte nicht weit zu gehen, um dieses Gebiet zu finden; Pardies legte den Grundsatz der kartesischen Physiologie als Einwurf gegen alle Entgegnungen zurecht, welcher gewiß in unzähligen Conversationen der niederländischen und französischen gebildeten Gesellschaft seine Rolle spielte: Was wollen Sie, wir sind ja selbst Maschinen! Im Anschluß hieran war eine der Betrachtungen, zu welchen der Zwist führte, die der unendlichen Armut und Einförmigkeit aller Bewußtseinserscheinungen im Vergleich mit dem unermeßenen Formenreichtum des Unbewußten, rein Phisiologischen. Der Aufbau des menschlichen Körpers im Mutterleibe, sagt Dilly, mag er nun nach Kartesius die Wirkung der Gesetze der Materie oder die einer eigenen formbildenden Kraft sein, jedenfalls hat die Seele keinen Teil daran. Und doch ist diese Leistung an Zweckmäßigkeit größer als die in allen Handlungen, die mit Hülfe der Seele erfolgen sollen. Und ebenso ist es mit der Organisation der Muskelbewegung, mit der Arbeit

des Blutes und dem durch den Schlaf erfolgenden Wiederausgleich seiner Verschlechterung. Auch manche der Bewegungen, die man willkürlich zu nennen pflegt, kommen ohne Hülfe des Bewußtseins zu Stande, so das Zurückziehen vom Heißen, das Schließen der Augenlider bei Annäherung eines Gegenstandes, das Erhalten des Gleichgewichts in allen Bewegungen worin Den, der es nach mathematischer Berechnung versuchte, gerade die Absicht hindern müßte. Die Somnambülen führen die verschiedensten Handlungen und selbst Manches, wozu ihnen im wachen Zustande die Fähigkeit abgeht, ohne Bewußtsein aus, und eine ganz ähnliche Erscheinung bietet sich an uns selbst in allem was wir vollständig auswendig können. Ebenso sind die Sprachbewegungen unbewußt, und sie sind verwickelter als irgend eine Bewegung der Tiere. Und wenn also die Fähigkeit zu so komplicierten Tätigkeiten wie das Sprechen, das Spielen von Instrumenten, in der bloßen Disposition der Organe liegen kann — denn faktisch folgt der Geübte den zweckmäßigen technischen Regeln unbewußt — warum sollen derartige Dispositionen nicht auch angeboren sein können! Ihr fragt, schreibt Pardies, wie soll das Hühnchen ohne Vorstellung den Habicht, das Schaf den Wolf, nicht aber den Hund fliehen? — Ja wie denn mit Vorstellung? Schon das Lämmchen, das ihn nie gesehen, flieht den Wolf: — es braucht nicht erst im Plinius zu lesen, daß dies sein Feind ist, setzt Dilly hinzu. Darmanson brachte eine gewinnende Analogie. Unser neues Weltsystem giebt eine einfachere Erklärung als das Ptolemäische und eine solche ist der Weisheit Gottes angemessener. Jenes beruhte auf der Ruhe der Erde, einer Voraussetzung, welche die aus ihr abgeleiteten tatsächlichen Beobachtungen konsequenterweise aufheben mußte: ebenso hebt die Voraussetzung einer immateriellen Seele die Folgeruug auf, daß diese einen materiellen Körper bewegen könne.

Abgesehen von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Erwägungen, lag es im eigensten Interesse der kartesianischen Physiologen, das Bewußtsein der Tiere für eine überflüssige Hypothese zu erklären. Eine bedeutende Triebfeder bestand für sie in der Überzeugung, eine vollständige Mechanik der tierischen und menschlichen Bewegungen gegeben zu haben. Sie konnten ja keine glänzendere Bestätigung dafür finden, daß man ihre rein mechanischen Erklärungen für genügend hielt, als wenn die Seelenhypothese fortan für entbehrlich galt. Es widerspräche auch dem Gesetze unsrer Naturforschung, führt Darmanson aus, eine Seele in den Tieren anzunehmen, die doch als Mechanismen unsrer klaren Einsicht zugänglich sind. Wir würden der Natur dasselbe zumuten, wie wenn Jemand zu einem Kleide, welches 3—4 Ellen Stoff bedarf, 9 oder 10 verbrauchte, die ihn nur unnütz beladen. Die extremen Kartesianer traten denn auch mit solcher Sicherheit auf, daß die Einleitungen zu ihren Abhandlungen auf den ersten Blick manchmal ironisch zu sein scheinen, so auch der Titel Darmansons: „Das Tier als Maschine betrachtet;" darunter als stummes Motto die Abbildung eines Tieres, welches an Stelle der Ge-

lenke und wichtigsten inneren Organe große und kleine Zahnräder hat. Regis, der sich mit der Ausarbeitung der kartesischen Physiologie unter Allen die größte Mühe gab, schrieb sogar, das Vorurteil, die Tiere für beseelt zu halten, sei ebenso stark als unbegreiflich; und Malebranche im sechsten Buche der recherche „Gott hat die Tiere gemacht um sie zu erhalten; daher hat er ihren Körper so gebildet, daß sie mechanisch und ohne Furcht Allem ausweichen, was sie zerstören könnte."

Besonders Pardies ließ hier wieder seine Überredungskunst walten. Die Kunstwerke und Künste der Menschen sprechen nur für die Vernunft des Künstlers, so die der Tiere für die Weisheit ihres Schöpfers. Auch der Pfeil fliegt nach seinem Ziele auf dem kürzesten Wege: der geraden Linie. Ihr sagt: jede zweckmäßige Thätigkeit muß eine Direktion haben — gewiß; diese kann aber auch außerhalb der Seele liegen, ebenso wie es ja beim Menschen selbst der Fall ist. Er hat nichts nötig als zu wollen: die richtigen Bewegungen erfolgen dann von selbst. Auch bei den Tieren spiegelt die Netzhaut den Gegenstand ab, und das Bild wird durch den Optikus zum Gehirn geleitet; aber bei dem Menschen kommt die „apperception" dazu; diese steht außer allem Körperlichen. Die Vorgänge, welche bei uns mit Gemütsbewegungen verbunden sind, haben wir bei den Tieren als bloße Bewegungsimpulse anzusehen, welche durch veränderte äußere Umstände, d. i. was wir bei uns Erfahrung nennen, modifiziert werden können, infolge der durch jene beeinflußten Disposition der Organe. Die Bewegungen der Tiere sind zweckmäßig durch die Zweckmäßigkeit des treibenden Mechanismus. Der Eindruck, welchen die Wahrnehmung der Maus auf die Katze macht, bekommt erst dann die hinreichende Kraft, um sie zum Sprunge auf jene zu veranlassen, wenn sie nahe genug ist, um durch den Sprung erreicht zu werden. Wenn aber der bloße Eindruck eines Objektes genügt, setzt Dilly hinzu, den Lauf der Spiritus durch gewisse Nerven und dadurch die zweckmäßige Bewegung eines bestimmten Muskels zu veranlassen: wozu braucht man den Willen, der alle diese Wege nicht kennt? Diese Akkomodation an äußere Umstände, schrieb Regis, welche wir Instinkt nennen, ist nichts als die Disposition der Hirnsubstanz, ihre Poren den Spiritus (esprits) so zu öffnen, daß sie nach bestimmten Muskeln laufen. So besteht die Erziehung der Tiere, — welche Regis im 6. Buche der Physik behandelt — darin, daß man durch die Übung von Natur getrennte Bahnen der Spiritus vereinigt, und vereinigte trennt; z. B. indem man den Hund einerseits lehrt, auf Zuruf zu springen, und andrerseits das Rebhuhn zu packen, aber nicht zu verzehren.

Regis arbeitete an der Präzisierung des rein physiologischen Begriffes vom tierischen Affekt nach den bekannten kartesischen Sätzen: Die Seele der Tiere ist nichts anderes als ihr Blut, welches, in Lebensgeister (esprits) verwandelt, sich von den Arterien aus durch das Gehirn in alle Nerven und Muskeln verbreitet, und: Die Liebe des Tieres besteht in der Wärme seines Herzens. Die Liebe der Tiere, führte er aus,

besteht in einem durch die Gegenwart des konvenablen Objektes fortwährend unterhaltenen Fluß der Spiritus von dem Herzen nach dem Gehirn; durch die Abneigung gegen ein schädliches Objekt wird Galle abgesondert, welche verstärkend auf die Muskelbewegungen einwirkt. Die Traurigkeit ist ein Zustand des Gehirns, welches dadurch, daß der Vagus zu wenig Lebensgeister zu ihm sendet, von dem Mangel an, dem Herzen zufließenden, Blute benachrichtigt wird. Ist in dem betreffenden Körper eine Seele, so werden in dieser infolge davon traurige Gedanken aufsteigen.

Pardies versuchte diese Anschauung weiteren Kreisen verständlich zu machen und konstruierte zu diesem Zwecke einen Begriff von Vorgängen, welche nach ihrer physischen Seite genau dem entsprächen, was wir Menschen als Schmerz, Hunger, Freude u. s. w. empfinden, und welche die gleichen Muskelbewegungen auslösten, denen aber eine psychische Seite vollkommen fehle. Er hob im Anschluß an Regis hervor, daß auch unsre Gemütsbewegungen bis zu einem gewissen Punkte rein mechanische Vorgänge sind: Das Herz führt beim Anblick gewisser Objekte Bewegungen aus, kontraktiv oder dilatierend, ehe wir uns nur über den Gegenstand und sein Verhältnis zu uns besinnen, und ohne daß wir eine Erfahrung darüber haben. Hatten doch schon die Hippokratiker das Herz zuweilen ein selbständiges Tier genannt Als Beispiel führt Pardies die Wirkung an, die der Anblick einer Maus auf manche Frauen hervorbringt. Wir können die Heilung der verschiedenen Affektionen in den tierischen Maschinen nicht bis auf die feinsten Verbindungen zerlegen. Aber unsere wissenschaftlichen Prinzipien werden dadurch nicht verändert — ebenso wie wir überzeugt sind, daß die Unterschiede zwischen zwei menschlichen Individuen von dem Unterschiede ihrer Gehirne und andrer Körperteile abhängen, ohne daß wir dies im Einzelnen anatomisch konstatieren und erklären können. Es giebt keine Tätigkeit der Seele, die nicht mit einer des Leibes verbunden ist. Die Seele muß sich nach dem Gehirn richten; es giebt keine andere Quelle, woher sie zu Vorstellungen käme, als durch die Bilder des Gehirns, welche materiellen Spuren entsprechen. Eine Sache aber, die in allen ihren Funktionen von der Materie abhängt, muß doch auch in ihrer Dauer von ihr abhängig sein, und kann außerhalb der lebendigen körperlichen Organe keine Existenz haben. Zu was also sollten wir, blos für die Lebenszeit des einzelnen Tieres, ein immaterielles Prinzip in ihm annehmen, ohne daß uns ein solches wie im menschlichen Selbstbewußtsein, durch die allererste Tatsache desselben gewährleistet ist!

Das wichtigste Bestreben, welches teilweise gewiß aus innerster Überzeugung verfolgt wurde, bestand darin, zu beweisen, daß der Automatismus tatsächlich jene unentbehrliche Stütze der christlichen Lehre bilde, als welche er seinem Urheber in der grandiosen Ehrlichkeit seines Denkens erschienen war. Pardies gebraucht eine beliebte Wendung Deskartes' gegen ihn: Gott würde uns betrügen, wenn die Tiere, die wir schon ohne Seelentätigkeit so Wunderbares thun sehen, keine Seele hätten.

Der Hauptkämpfer auf religiösem Gebiete aber war Darmanson. Gott und Unsterblichkeit, führt er in seinem Büchlein aus, sind die Grundsäulen des christlichen Glaubens; sie fallen beide mit der Annahme eines Bewußtseins bei den Tieren. Gott schuf die Welt zu seiner Verherrlichung. Es ist der Grundzug unserer christlichen Ethik, die Natur nur als das Mittel zu betrachten, welches uns zur Erkenntnis und Liebe Gottes führt, und wir erblicken den schroffen Gegensatz zu uns in der Auffassung der Heiden, welche zur Grundrichtung hat, das, was da ist, freudig zu genießen: Dies nannten die christlichen Autoritäten stets das Gesetz der Sünde. Sein Gott ist der Bauch. Das Tier aber wird nur durch Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen regiert; es liebt seinen Herrn blos, weil er es füttert. Es lebt nur für die Erhaltung seines Körpers; wenn folglich seine Lebenstätigkeiten einer Seele zugeschrieben werden, so ist die Erhaltung des Leibes der einzige Zweck dieser Seele; also ist das Edle nur des weniger Edlen wegen da. Und man werfe nicht ein, die Tiere seien überhaupt nicht als Selbstzweck, sondern nur als um des Menschen willen geschaffen anzusehen — die meisten sind nicht für uns da; viele sind sogar zu klein, als daß wir sie sehen können. Wenn die Tiere Gefühl für Schmerz haben, so sind sie in ungleichem Maße unglücklich, obgleich doch alle in gleichem Maße schuldlos — eine Ungerechtigkeit und Grausamkeit ihres Geschickes, da ja kein Jenseits ihnen den Ausgleich bringt. Denn nur als Strafe für sittlichen Unwert hat Gott den Schmerz geschaffen. Stellen wir uns vor, Gott hätte uns Menschen im Stande der Unschuld einem Geschlechte von Sündern unterworfen, für welche wir arbeiten müßten, und die uns, und damit auch unsre Seele vernichteten, blos um ihren Appetit zu befriedigen; würden wir nicht die göttliche Macht verwünschen, die uns aus dem Nichts gezogen hat?! So bleibt uns ein Gott ohne Liebe, ohne Unendlichkeit seines Ruhmes, ohne Ordnung in seiner Weisheit, ohne Gerechtigkeit in seiner Härte — es ist kein Gott mehr! Die Unsterblichkeit als bloßes Fortbestehen teilt die Seele mit allem Geschaffenen, sei es geistiger oder materieller Art. Wechselnd ist nur Form und Bewegung; keine Erfahrung hat uns jemals erkennen lassen, daß etwas Körperliches aufhörte zu existieren. Und so leicht wir es fassen können, daß die Erde durch die sie umgebende Materie ihre Bewegung verlieren, und in der Gewalt des Sturzes in dem Flammenmeere der Sonne sich auflösen werde, so unmöglich ist es uns, die Vernichtung irgend eines Teiles von Materie zu begreifen. Wir nehmen eher die erhabensten Wunder an als die materielle Vernichtung der Hostie in der hl. Eucharistie; unser Denken und Vorstellen hört hier auf. Die einzige Möglichkeit, an die Erhaltung unsres Ichs nach dem Zerfall des Körpers zu glauben, ist die Annahme seiner Einheit; denn soweit ein Ding Teile hat, werden sie zerstreut hinweggetragen von dem allgemeinen Fluß der Dinge. Diese Einheit der Seele, die grundlegende Tatsache unsrer Erfahrung aber ist es eben, welche uns veranlaßt, Denken und Aus-

dehnung für zwei verschiedene Dinge anzusehen: materielle Formen und Bewegungen können nimmer Vorstellungen und Gefühle sein. Wenn also Tiere fühlen und vorstellen, so müssen auch sie eine immaterielle Substanz in sich haben; und wenn also diese sterblich ist, ist es auch die unsrige.

Endlich: haben die Tiere eine Seele, so ist diese durchaus vom Körper abhängig; und müßte man doch daran zweifeln, warum bei uns Menschen das gleiche Verhältnis erst durch einen Sündenfall entstanden und nicht ebenso das natürliche sein sollte, und natürlich sich in dieser Abhängigkeit befriedigt zu fühlen und ihr zu folgen, — welches ja die Überzeugung der Heiden ist. Damit fällt die Grundlage der christlich-ethischen Anschauung.

Wie eine Phalanx starrte diese Reihe von Folgerungen den erschreckten Zuhörern entgegen: entweder stürzt euch mit eurem Christentum da hinein, oder schwört zu unsrer Fahne, es ist kein andrer Ausweg möglich. „Sie schaudern vor den Consequenzen, meine Herren, ruft Darmanson etwas theatralisch aus, so schaudern Sie auch vor der Voraussetzung!“ —

§ 45. Die Compliziertheit der tierischen Handlungen als indirekter Beweis für ihre Unbewußtheit.

Mit dem Automatismus war ferner ein Interesse verbunden, welches wohl unter allen angewandten Verteidigungsweisen mit dem größten Glücke arbeitete: Es sollte bewiesen werden, daß die Handlungen der Tiere, wenn auf Bewußtsein beruhend, weit höhere psychische Leistungen darstellten als die der Menschen. Die Gegner führten eine Reihe von Gründen in's Feld, welche nichts als die Gemeinplätze von der Superiorität des Menschen waren, die man bisher meist ohne weiteres Nachdenken nachzusprechen gewohnt war. Die Bemühungen der Cartesianer nun, zu zeigen, daß diese Superiorität illusorisch sei, wenn man nicht von vorneherein den Menschen durch das Privilegium des Bewußtseins von den Tieren trenne, veranlaßten, daß zum erstenmale die Wertigkeit der tierischen Aktionen ernsthaft erörtert wurde.

„Die Tiere erheben sich nicht zu allgemeinen Begriffen,“ sagt die Schulpsychologie. — Dies ist rein aus der Luft gegriffen, entgegnet Dilly; ein Hund, der sich am Feuer brannte, vermeidet alle feurigen Dinge; wenn das bewußt ist, so ist es ein Schluß vom Speziellen auf's Allgemeine und von diesem wieder zum Speziellen.

„Die Tiere haben nichts Mathematisches unter ihren Grundvorstellungen.“ — Im Gegenteil: sie haben von Natur alles das inne, was wir erst mit Mühe lernen. Die Katze wartet mit dem Sprunge auf die Maus, bis der Abstand zwischen dieser und ihr selbst mit Rücksicht auf die beiderseitige Geschwindigkeit geringer ist als der zwischen der Maus und ihrem Verstecke.

„Die Tiere agieren nicht nach Zwecken und vergleichen nicht die Mittel mit solchen." — Es liegt ein Stück Fleisch auf dem Tisch, der Hund springt auf den daranstehenden Stuhl um es zu erreichen: das nennt man unter uns doch: ein Mittel einem Zwecke anpassen.

„Die Tiere haben nur sinnliche und keine moralischen Vergnügungen; sie kennen keinen Altruismus." — So spricht der von sich selbst bezauberte Mensch; wenn er unparteiisch zusehen wollte, würde er finden, daß die meisten *seiner* Handlungen von der Eigenliebe ausgehn, die Tiere aber in der Treue für ihren Herrn, in der Pflege ihrer Jungen die größte Aufopferung zeigen. Sage nicht, sie tun dies aus Instinkt — was ist Instinkt? ein Wort! Entweder ist er dasselbe wie die Seele oder nicht dasselbe; dann besteht er eben nur in der Disposition der Organe, im Zusammenwirken der Teile, welche den Körper zusammensetzen.

„Die Tiere können keinen Geist erkennen, weil sie selbst nicht Geist sind." — Wer sagt denn, daß wir Menschen so etwas erkennen? Niemand hat je eine Seele ohne Körper gesehen; wir können uns nicht einmal eine Vorstellung von einer solchen machen, als nach den Begriffen, die wir vom Körper haben. Es ist, als ob Jemand den König von Spanien portraitieren sollte nach dem Bilde des Königs von Frankreich. Wir wissen nur soviel über den Geist, daß er keine Materie ist, also soviel als der weiß, was ein blitri ist, dem man gesagt hat: ein blitri ist keine Windmühle.

Es schloß sich hieran ein weiterer Punkt, an welchen man nicht gedacht hatte, und der nicht ohne Wichtigkeit für die Frage nach dem Verhältnis von Naturnotwendigkeit und Freiheit war: Die Einwirkung minimaler Reize auf die leichtbeweglichsten Teile bei allen höheren Organismen und die daraus folgende Unberechenbarkeit der dadurch veranlaßten Bewegungen. So kommt *Dilly* dazu, zu sagen: Sind die Handlungen der Tiere bewußt, so erfordern sie vor allem *Freiheit*: der Katze z. B. ist dann das Mausefangen keine rein mechanische Bewegung; sie tut es scheinbar zu ihrem Vergnügen; sie lauert; warum gerade in *dieser* Ecke? sie beschleicht und belauscht ihre Opfer, spielt mit ihnen u. s. w.

Diese Tendenz, die Leistungen der Tiere vor Allem möglichst hochzustellen, war in der Lage, sich eines starken historischen Rückhalts zu bedienen, dessen Material wir etwas näher betrachten wollen.

Die griechische Philosophie hatte es nicht für nötig gehalten, das Verhältnis der Tiere zum Menschen genauer zu präzisieren, als die allgemeine Annahme der Gebildeten es tat. Besonders bezeichnend hiefür sind die Worte des *Aristoteles* im 2. Buch über die Teile der Tiere: „Von den uns bekannten Geschöpfen nimmt das Geschlecht der Menschen entweder allein teil an dem Göttlichen, oder doch am meisten von allen." — Auch in der Psychologie (III. 11) und Ethik (III. 4) geht *Aristoteles* nicht eben weit über jene Grenze hinaus, wenn er sagt, daß

die Tiere Vorstellungsbilder, aber keine Vernunftschlüsse haben, und daß das Tun der Kinder ebenso wie das der übrigen Lebewesen aus freier Willkür, aber nicht aus vorbedenkender Wahl (proaiseris) vor sich gehe. Weit oberflächlicher waren die Sätze der nach-aristotelischen Schulen, die besagten, den Tieren kämen keine Affekte in dem Sinne zu, wie wir dies von den Menschen sagen, d. h. nicht Dasselbe, wohl aber etwas Ähnliches. Übrigens bewies Andreas Libavius, Professor in Jena, in seinem Traktat über den Intellekt der Tiere, durch Aristotelische Stellen, daß schon dieser den Tieren keine Gemütsbewegungen, sondern nur „etwas nicht Unähnliches" zuerkannt hatte. Aus dem stoischen Schatze von Ungereimtheiten führte man den bezeichnenden Satz an: Kann das Tier nicht verzeihen, so kann es auch nicht das Gegenteil davon: zürnen. Stobäus in den Eklogen und Plutarch in den placitis hatten von Thales, Parmenides, Demokrit, Anaxagoras erzählt, daß diese den Tieren Vernunft zuschrieben. Besonders viel wurde der von Sextus Empirikus in seinen Pyrrhonischen Hypotiposen erzählte Ausspruch Chrisipps erwähnt: wenn ein Hund auf der Verfolgung eines Tieres an einen Kreuzweg kommt und zwei der Wege vergeblich berochen hat, so schlägt er ohne weiteres Beriechen sofort den dritten ein: Dies ist ein Syllogismus. Hier begegnete sich die Stoa mit dem Epikureismus, dessen Erneuerer Gassendi gleichfalls sagte, daß es nichts andres sei, wenn ein Tier eine gemachte Erfahrung auf etwas Neues anwende, als wenn ein Mensch dies tue, nämlich das, was wir Schließen nennen. Wer von Metempsychose, also von einem Seelenaustausch zwischen Mensch und Tier gesprochen hatte oder haben sollte: Pythagoras, Platon und die neueren Platoniker wie Bessarion, galt schon dadurch als Instanz für die Gleichstellung. Quinktilian sagte, nur die mangelnde Sprache lasse uns die Tiere für unvernünftig halten, nicht ihre Handlungen. Plutarch erhebt in zwei etwas rhetorisch gehaltenen Traktaten ihre Intelligenz; bei Aelian, Virgil in den Georgien, Cicero, Strabo fanden sich erstaunliche Berichte von den Bienen, Elephanten und Ameisen; bei Plinius Abhandlungen wie die über die Schamhaftigkeit der Tauben, und die moderne Tiergeschichte stand- noch auf demselben Standpunkte, wie er durch Jonstons „Wunderbares (admiranda) aus der Vogelwelt" und manche andere vielgelesene Monographien über die Bienen, Ameisen u. s. w. vertreten war. Cicero hatte nach stoischer Lehre den Unterschied darin festgestellt, daß die Tiere ihre Tätigkeit nur der Gegenwart akkomodieren, also soweit die Sinneswahrnehmung reicht. Galen sagte im Buche de arte medica, daß die Tiere Vernunft (ratio) besäßen, nur in geringerem Grade als der Mensch, und ohne die Fähigkeit, sie durch die Sprache zu äußern. Gegen den gewohnten Einwurf, der Unterschied zwischen Menschen- und Tierseele liege in der Begriffsbildung, citierte man manchmal Galens Ausspruch aus der Schrift über die Methode: wenn die alten Philosophen gefunden haben, daß es ein Gleiches und Verschiedenes, Eines und Nicht-Eines, und zwar nicht nur numero,

sondern specie gebe, so sei dies weder so erheblich, noch so fein, daß die Sache selbst nicht auch einem Esel bekannt sei.

Neben diesen Autoritäten aus dem Altertum kamen aber für die Renaissance und ihre Folgezeit auch die christlichen in Frage. Die Kirche lehrte im Anschluß an Aristoteles, daß der Same nur dem Vermögen nach, potentia, nicht actu beseelt sei, und daß sich durch die potentia generatrix durch Vermittlung des Samens „das ganze Tier", d. i. Leib und Seele fortpflanze. Auch die heilige Schrift bot Stellen, welche sich zu Gunsten der Beseelung der Tiere anwenden ließen, Jesajas 1, 3: „Das Rind kennt seinen Besitzer, und der Esel weiß seinen Herrn; Israel aber kennt mich nicht" und Jeremias 8, 7: „Die Schwalbe und der Storch kennen die Zeit ihrer Ankunft; mein Volk aber erkennt mich nicht;" ferner zwei mosaische Sätze, welche sogar eine gewisse moralische Verantwortlichkeit der Tiere anzudeuten schienen: Der Ochs, der einen Menschen getötet hat, soll gesteinigt werden (Exodus 21, 28); und: Das Tier, mit welchem ein Mensch Sodomie getrieben hat, soll verbrannt werden (Levitikus 20, 15).

Auch die christliche Zeit hätte jedenfalls manches Material für die Hochstellung der Tiere bieten können. Aber die theologische Censur arbeitete jedenfalls vor Ausbreitung der Reformation stiller und erfolgreicher als nach derselben; wir lesen bei den Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts beständig von den impii, den Gottlosen, die Gott, Unsterblichkeit und Moral läugnen, die sagen, daß die menschliche Seele nur Luft — fumus et flatus — ist, wie die tierische, u. s. w. Schon der Kirchenlehrer Chrysostomus klagt in seinem Buch über den Menschen, durch die Philosophen habe der Teufel sich stets darum bemüht, zu beweisen, daß unsre Gattung sich nicht von den Tieren unterscheide. Die betreffenden Bücher selbst aber fanden zu mächtige Feinde, um sich ausbreiten und erhalten zu können.

Die Autorität für das ganze 17. Jahrhundert in Bezug auf die Tiere war Franziskus Vallesius, Professor an der hohen Schule zu Alkala, später Leibarzt Philipp II., der in seiner, 1667 schon zum siebentenmale gedruckten sacra philosophia aus der heiligen Schrift alles zusammengetragen und kommentiert hatte, was sich auf Philosophie und Naturwissenschaft bezog. Er beschreibt die psychischen Leistungen höherer Tiere, wie Pferd, Hirsch, Strauß, Löwe, nach den damals vorhandenen Quellen auf's Genaueste, und räumt denselben eine sehr hohe Stellung ein. Manche, sagt Vallesius (cap. 55) streiten den Tieren das Bewußtsein (sensus) ab, damit sie nicht genötigt seien, sie für unsterblich zu halten, und erklären das, was bei jenen durch Gefühle verursacht zu sein scheint, durch Sympathie und Antipathie (in dem damaligen physikalisch-chemischen Sinne dieser Worte). Doch gehöre eine große Ignoranz dazu, zu fürchten, daß man mit dem Gefühl und einem gewissen Verstande dem Tier zugleich die Unsterblichkeit zuschreiben müsse. Denn diese komme nur jenen Seelen zu, bei welchen es ein principium naturale sei, über

den physischen Bedarf hinaus über Ewiges zu denken. Dies letztere könne die Seele so wenig ohne ihre eigene Ewigkeit, als man ohne Augen sehe.

Ein ausgesprochener Vorläufer des kartesianischen Automatismus aber war der spanische Arzt Gomez Pereira, der schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts in dem nach den Namen seiner Eltern: „Antoniana Margeritana" benannten Buch über die Unsterblichkeit der Seele den Satz aufgestellt hatte, daß sich die letztere nur behaupten lasse, wenn man den Tieren überhaupt keine Seele, also auch keine blos sensitive, zugestehe. Denn sonst müsse man mehr Vernunft in ihren Handlungen erblicken als in denen der Menschen; unter allen Umständen aber sei, wenn die Tiere überhaupt fühlen, ein blos gradweiser Unterschied zwischen ihrer Seele und der des Menschen anzunehmen. Man hatte das Buch jedoch wenig beachtet, da Pereira überhaupt sich in Paradoxen gefiel. Daß die späteren Vorkämpfer des Automatismus, wie Pardies und Dilly erklärten, es sei von zu wenig wertvoller Arbeit gewesen, um überzeugend zu wirken, ist begreiflich. Außerdem war kürzlich, 1642 zu Paris ein Buch des Hieronymus Rorarius erschienen, der hundert Jahre vorher Nuntius des Pabstes Clemens VII. am Hofe Ferdinands von Ungarn gewesen war. Es führte den Titel: „Daß die Tiere die Vernunft besser gebrauchen als der Mensch." —

§ 46. Die Gegner des Automatismus.

Der Automatismus fand auf seinem kurzen Siegeslaufe auch zahlreiche Widerstände. Manche betrachteten ihn von vorneherein als eine monströse Verirrung. Die Schwierigkeit, wie die Materie denken könne, ist alt und unlöslich, sagt Bernier im sechsten Bande seiner für die Marquise von Sabliere geschriebenen Epikureischen Philosophie (1678); aber die Tatsache ist da; und unser Jahrhundert, welches im Übrigen so fruchtbar und glücklich in den wissenschaftlichen Bestrebungen ist, wird stets der Nachwelt lächerlich bleiben dadurch, daß es diese Tatsache eliminieren zu können glaubte. Und Pardies schrieb: Der Philosoph hat blos zu konstatieren, daß die Tiere Empfindung und Gedächtnis haben. Die letzten Prinzipien davon, wie von Allem in der Natur, sind uns unbekannt. Bernier erzählt im 4. Buch seines Werkes, ein durch seine Leistungen als Heerführer ausgezeichneter Prinz habe, als er in Gesellschaft von der neuen Lehre hörte, sofort geäußert: Daran glaube Deskartes jedenfalls selbst nicht; er habe es nur erfunden um seinen Satz von der Spiritualität der Seele zu stützen. Wer im Ernste daran festhalten wolle, der müsse ja alle Menschen außer ihm, zum wenigsten die, deren Sprache er nicht versteht, wie die Chinesen und Irokesen, für pure Maschinen halten. Im gleichen Sinne äußerte sich Lafontaine, der Deskartes früher in schönen Versen gefeiert hatte, in dem 1679 erschienenen zehnten Buche seiner Fabeln. Es enthielt ein Gedicht, worin

der Automatismus auseinandergesetzt ist — „Was also ist ein Tier — eine Uhr! — Und wir? — Das ist etwas Anderes!" — Eben dahin zielt auch eine der histoires comiques des geistreichen Cyano-Bergerac, in welcher der Verfasser auf den Mond gelangt, und dort von den Philosophen wegen seiner abweichenden Gestalt für ein Tier, und deshalb für vernunftlos erklärt wird, obgleich er die Sprache des Landes rasch erlernt und in derselben Aussprüche des Aristoteles citiert.

Eine ziemlich unglückliche Rolle spielten diejenigen, welche dem Automatismus durch die Hochstellung tierischer Handlungen bekämpfen wollten. Sie kamen Alle nicht über das Raisonnement Berniers hinaus, welcher sagte: Man kann es durchaus nicht glauben; die Leistungen der Spinnen und Biber u. s. w. hindern uns daran, und der Hund, der an der Thüre kratzt. Unter Professor Schook in Groningen fanden 1648 Disputationen gegen den Automatismus statt. Der Hauptanteil daran scheint den Respondenten (Vortragenden) selbst zuzufallen, denn sie sind sehr ungleichwertig. Einige jedoch sind vorzüglich gearbeitet, und tragen durch den großen Fleiß, womit die Aussprüche der Autoritäten gesammelt und verglichen sind, das richtige Gepräge der Scholastik. So ließ Schook von seinen Schülern die verschiedensten Gruppen von Tatsachen zusammenstellen, welche für den Intellekt der Tiere sprechen, z. B. wenn ein Schwein von einem Hunde gebissen wird, rufen die Töne, die es ausstößt andre Schweine zu Hülfe; die des Hundes aber nicht andre Hunde. Die Henne drückt verschiedene Gemütsbewegungen durch unterschiedene Töne aus: man hört, ob sie einen Habicht sieht, ob sie etwas Genießbares gefunden hat oder die Jungen versammelt. Die mechanisch-physiologischen Erklärungen der Kartesianer finden dort keine Anerkennung. Einer der Respondenten erzählt, als Beweis für die Beseeltheit der Tiere, daß ein Engländer ein Pferd habe sehen lassen, welches die Zahl der vorgehaltenen Münzen durch Fußtritte angab, zu welchen sein Herr mit einer leisen Neigung der Reitgerte das Zeichen gab. Übrigens hätten Viele von den Umstehenden geglaubt, das Tier sei vom Teufel besessen. — Von diesem Schook weiß übrigens selbst Voltaire in seinem siècle de Louis XIV. noch etwas: ein gewisser Voet und ein gewisser Schoockius, schreibt er, zwei Professoren des scholastischen Gallimathias, klagten Deskartes des Atheismus an.

Zu den Gegnern des Automatismus gehörte auch Johann Baptist Duhamel, Pfarrer zu Neully an der Marne, seit 1660 Sekretär der Pariser Akademie der Wissenschaften, welche er jährlich einmal zu besuchen hatte. Er war bekannt durch umfangreiche Werke, worin er Plato und Aristoteles in der Naturphilosphie zu versöhnen bestrebt war. Sein Buch über die Tierseele ist in die gesammelten philosophischen Werke (1681) nicht aufgenommen. Doch äußert sich Duhamel auch in den letzteren ausführlich über den Gegenstand; so in dem Buch über den menschlichen Geist (1673). Im Ganzen geht seine Ansicht dahin, daß

die Tiere fühlen und unterscheiden, aber sie reflektieren nicht darüber. Duhamel gehört zu denjenigen Denkern, welche ihren Voraussetzungen gemäß konsequenterweise zu dem Resultate hätten kommen müssen: In dem Augenblicke als zum erstenmale ein Mensch weit genug entwickelt war, um auf sein Ich zu reflektieren und sich zu sagen: Ich kann dem Impulse, den ich in mir fühle, folgen und kann ihm auch nicht folgen — in diesem Augenblicke hörte das Reich der Naturgesetze, der Biologie, der successiven Entwicklung und des der Vernunft Zugänglichen überhaupt auf, und es war etwas Neues, Anderes da. Doch führt Duhamel trotz der prinzipiellen Wichtigkeit, die er auf die Reflexion legt, Geschichten als Beweise gegen den Automatismus in's Feld wie die von dem Fuchs, der sich tot stellte, und dem Diener, der ihn über die Schulter trug, durch einen Biß in die Reversseite „belehrte, daß er etwas von einem Automaten verschiedenes sei."

La Chambre griff als Antikartesianer in den Streit ein durch zwei Traktate, einen über die connoissances der Tiere, Paris 1662, und einen discours über Haß und Freundschaft unter den Tieren, ebenda 1667. Wie von ihm nichts anders zu erwarten, zeigt er sich der gegnerischen Schärfe des Gedankens nicht gewachsen, und sucht zu vermitteln. Auch er gehörte zu denen, für welche Geister wie Deskartes nicht geboren wurden; er kommt zu dem Schlusse, daß trotz aller Gefahr, welche für den Bestand der Religion und Metaphysik in der Verwerfung des Automatismus liege, die Stimme der Natur doch stärker sei als alle auf ihrem eigenen Gebiete noch so unanfechtbaren Vernunftschlüsse.

Am besten unter Allen, die etwas Positives bieten wollten, sprach Fabri über den Instinkt der Tiere in seinem großen Werke. „Manche" sagt er in Bezug auf diese Erscheinungen, „nehmen ihre Zuflucht zu Gott; es mag dies religiös sein, aber doch wohl zu wenig philosophisch. Andre zu einer Weltseele: fort mit solchen Einfällen, legt sie zu den Ideen oder Träumen Platos! — Viele rufen die Vernunft zu Hülfe, Andre ein gewisses Vermögen — was sollte das für eines sein, außer dem vegetativen, sensitiven und appetitiven? — Manche endlich die angebornen Vorstellungen" (species). Notwendig ist dagegen nur eine Voraussetzung: „eine Disposition des Gehirns und der Faserplexusse in dem Tiere, gemäß welcher auf eine bestimmte äußere Wahrnehmung (species) ein bestimmter innerer Eindruck (affectio) folgt." Das Bild eines bestimmten Gegenstandes, durch irgend einen der äußeren Sinne aufgenommen, wirkt daher durch die Vermittlung der Nerven auf das Organ des appetitus, wodurch bei einem Tiere einer bestimmten Art bestimmte Bewegungen hervorgerufen werden, wie z. B. bei dem Schafe Furcht und Flucht durch die Nähe des Wolfes. Zu den Zeiten der Fortpflanzung aber finden im tierischen Körper regelmäßig große Veränderungen statt, welche auch die Anordnung der Plexusse von Nervenfasern alterieren und daher zur Folge haben, daß gewisse Objekte ein Gefühl und eine Neigung zu Bewegungen hervorrufen, welche zu andrer

Zeit nicht auf eine solche Wahrnehmung zu folgen pflegten. So baut der Vogel sich sein Nest, wenn sein Organismus an der Erzeugung der Eier arbeitet. Durch den Anblick des Eies wird er zur Bebrütung veranlaßt, durch die Wahrnehmung der Jungen zu verschiedenen Tätigkeiten, welche diesen nützen. Die Veränderung der Luft wirkt ebenfalls modifizierend auf den Organismus des Tieres ein, und veranlaßt es zu gewissen Handlungen, aus welchen man Vorgänge in der Atmosphäre, z. B. Stürme, vorhersehen kann. Beim Erwerb und beim Aufspeichern der Nahrung mag außer dem Geruche auch erworbene Unterscheidung und Erfahrung tätig sein. Die Künste der Tiere endlich, z. B. der Biber, liegen nur in der Disposition ihrer Organe, d. i. in der Ordnung der Vorstellungsbilder (phantasmata) und Fasern, welche sie von der Natur mitbekommen haben. Eine so sachgemäße Anschauung von Seite des scharfsinnigen Jesuiten ist umso anerkennenswerter, als er in Bezug auf die einzelnen Leistungen der Tiere noch im Banne der auf Plinius beruhenden Darstellungen steht, und es zum Beispiel für ausgemacht hält, daß der Vogel Ibis sich bei Unverdaulichkeiten mittels des langen Schnabels und Halses auf die damals so beliebte mechanische Weise laxiert, und das von Plethora bedrängte Nilpferd sich mit einem Stück scharfen Rohres zur Ader läßt.

Für die geklärteste Form der kartesianischen Auffassung, welche er selbst vertritt, hätte Fabri auch in der vorhergegangenen Zeit Stützen finden können. Schon die Scholastik nannte im Ansatz zu einer glücklichen Anschauungsweise das Gedächtnis das Vermögen sensible und intellektuelle Bilder (species) aufzubewahren. Und der geistvollste unter allen Renaissance-Psychologen, Skaliger, spricht hierüber an verschiedenen Stellen: Die Tiere haben kein vernünftiges Wollen (velle), sondern nur Impulse und Strebungen, denen sie ohne Wahl folgen: incitationes appetitus sensitivi sine electione. Jedes Tier trägt das Bild, simulacrum, der Dinge in sich, die durch die Einrichtung der Natur zur Erhaltung seines Lebens d. i. zu seiner Nahrung bestimmt sind; ebenso trägt es ein ihm eingebornes (connatum) Bild der ihm feindlichen Spezies Art mit sich. Indem es diesen angebornen Vorstellungen (species concreatas) folgt — flieht z. B. das Huhn den Habicht, nicht den Raben. Die Feindschaften der Spezies entstehen durch entgegengesetzte Eigenschaften, d. i. durch in den Individuen liegende Prinzipien zu verschiedenen Tätigkeiten.

Obgleich die große Abstraktion Bewußt und Unbewußt, nachdem sie Deskartes zum erstenmale in voller Schärfe ausgesprochen, Vielen sofort als ein unverlierbarer geistiger Besitz erschien, der nur deklariert hatte werden müssen, um hinfort eine unentbehrliche Grundlage alles menschlichen Denkens zu sein, so waren doch auch Viele Andere, welchen nicht klar wurde, worin die Tat des Deskartes eigentlich bestand, und die den Automatismus weder annehmen noch auch ganz verwerfen wollten. An dem eisernen Schild des kartesischen Dualismus aber

prallten natürlich alle Entgegnungen, die auf Vermittlung hinzielten, ab. Außer der Ansicht, daß die Seele der Tiere materiell, die unsre spirituell sei, trat auch die auf, unsre Seele sei ebenfalls materiell, doch nicht in dem Maße mit der Materie verbunden (engagée), wie die der Tiere. Dies könnte gelten, entgegnet Pardies, wenn es eine aufsteigende Reihe von graduellen Unterschieden gäbe, die von den niederen Tieren zu den höheren Tieren, von da zu den niederen und endlich zu den höheren Menschen ginge; eine solche aber läßt sich nicht aufstellen. Er führt im Anschluß daran einen Gedanken aus, den früher Charron und Montaigne schon in dem Leben des Raymund von Sabunde geäußert hatte: daß zwischen Mensch und Mensch ein größerer Unterschied sei als zwischen Mensch und Tier.

Plato und ein Irokese, sagt Pardies, sind weit weniger ähnlich, als ein Blödsinniger und ein Affe, und diese letztren Beiden sind weit ähnlicher als der Affe und ein Regenwurm.

Nun wohl, könnte man einwenden, man braucht die aufsteigenden Grade der Vollkommenheit nicht auf die Seele selbst, man kann sie auf die körperlichen Organe beziehen. Den Unterschied zwischen Menschen und Affen zu erfassen genügt die Kenntnis des Unterschieds der Organe.

Dies würde demselben Einwurf begegnen: Denn eben durch die Veränderung der körperlichen Organe wird der Mensch auch geistig ein ganz Andrer: zwischen ihm als Kind und demselben als Erwachsenem ist ein größerer Unterschied als der zwischen Mensch und Tier. Ein Gelehrter kann durch die gestörte Ordnung einiger Hirnfasern blödsinnig werden und so sehr nahe dem Affen kommen: auch so ist die Stufenleiter nicht festzuhalten.

Endlich machte Pardies die Unmöglichkeit geltend, bei den Tieren die gleiche centralisierte Struktur des Nervensystems und den punktuellen Sitz der Seele zu behaupten, wie beim Menschen. Vielmehr sei bei den Tieren das seelische Prinzip im ganzen Körper verteilt; dies bewiesen z. B. die Bewegungen enthaupteter Maikäfer. Schon Aristoteles hatte von niederen Tieren gesprochen, die sich durch Teilung fortpflanzen, ebenso wie die Bäume; und Augustinus erzählt in dem Buch de quantitate animae, einer seiner Freunde habe ein Tier (wahrscheinlich eine Assel) in viele Teile zerschnitten, und jeder dieser Teile lebte und bewegte sich ebenso wie vorher das ganze Tier. Wohin, fragt Pardies, soll das Ich des geteilten Tieres kommen? Soll es in verschiedenen Teilen zugleich sein? — oder, da jeder doch Bewußtsein zu haben scheint — waren schon im ungeteilten Tiere mehrere Ichs? — alles Absurditäten!

Nur in einem Punkte war der geistreiche Père ernstlicher Gegner der kartesischen Lehre. Den Vermittelungsversuchen gegenüber bedauerten die Freunde Deskartes mit ironischer Bescheidenheit, daß es ihrem Verstande nicht möglich sei, zu begreifen, wie ein Körper ein anderes Ding sein solle, als eben eine ausgedehnte Sache. Pardies entgegnet

ihnen: Die Bewegung ist ebensowenig ein Körper oder die Veränderung eines Körpers als solchen, als das Bewußtsein; sie ist weder Materie noch Geist. Auch Duhamel schloß sich diesem Einwurfe an. Die Natur mache keine Sprünge, zwischen dem Fühlen und Nichtfühlen sei gewiß kein größerer Unterschied als zwischen dem fast nur in Bewegung bestehenden Feuer und dem trägen Stück Holz. Die schroffe Betonung des Dualismus sei nicht naturwissenschaftlich, und mit ihr falle auch die Veranlassung zum Automatismusstreite. Wie wir gleich im ersten Abschnitte des Buches sahen, hatte der Dualismus von Geist und Körper in der Renaissance tatsächlich nur der theologischen Seelenlehre angehört. Duhamel stand mit seinem nicht unbedeutenden Philosophieren auf dem Boden der Renaissance, welche ja den Beginn und die Grundlage des Geisteslebens der Neuzeit gebildet hatte: Dies ist, was ihm in unsren Augen ein gewisses Interesse verleihen muß. Von seinem eigenen Standpunkte aus konnte er nicht in sich selbst einen Reaktionär zu Gunsten der Renaissance erblicken, sondern vielmehr in Deskartes einen Reaktionär zu Gunsten der Scholastik. So stand er dem gewaltigen schroffen Vorgang, welchen er miterlebte, fremd und fast verständnislos gegenüber. Mit der Übertragung des Dualismus in die profane Psychologie war natürlich der bis dahin geltende Aristotelische Seelenbegriff, welchen auch Duhamel anstrebte und als konform den Erfordernissen des modernen naturwissenschaftlichen Denkens hinstellen wollte, unmöglich geworden. Das vegetative und lokomotive Prinzip stand jetzt mit der Materie zusammen auf der einen Seite des großen Abgrunds.

Trotzdem geschah es, daß der große Physiologie Thomas Willis, Professor der natural philosophy zu Oxford und später Arzt in London, dessen lateinische Werke zu Genf 1676, ein Jahr nach seinem Tode, erschienen, in seinem Buch über die Tierseele — London 1672 zusammen mit der Abhandlung über die sogenannten hysterischen und hypochondrischen Affektionen erschienen — jene ihm als die einzig möglich erscheinende Zuflucht ergriff: die Rückkehr zum Aristotelismus. Schon der nähere Titel deutet dies an: „Über das Lebensprinzip (anima) der Tiere, welches zugleich das vitale und sensitive des Menschen ist.“ Doch ist die Tierseele bei ihm materiell gefaßt, als aus den feinsten Wärmeteilchen des Blutes und der Lebensgeister zusammengesetzt.

Das Ende des Jahrhunderts brachte den Automatisten noch ein freudiges Ereignis, indem Pierre Bayle für ihre Sache eintrat. Nach Niederlegung seiner philosophischen Professur in Rotterdam schrieb Dieser daselbst seinen historisch-kritischen Diktionnär, der 1695 erschien, und sprach über die Sache bei verschiedenen Artikeln, besonders in einer Anmerkung zum Artikel über Rorarius. Er unterstützte die Ansicht, daß die Annahme einer materiellen Seele der Tiere zur Sterblichkeit der menschlichen, die Annahme einer spirituellen zur Unsterblichkeit der tierischen führe; allerdings wandte er diesen Nachweis, daß eine lange be-

ſtandene allgemeine Annahme irrig ſei, zu einem Stützpunkt für ſeinen eigenen Skeptizismus.

In den gleichen Zeitpunkt fiel noch ein heftiger Angriff aus der Feder des ſatyriſchen P. Daniel: Der zweite Band von „Deskartes Reiſe um die Welt". Er verwundete den Automatismus auf dem für die Karteſianer empfindlichſten Gebiete an dem ihrer allgemeinen Phyſiologie der Bewegung. Eine ſolche Wiſſenſchaft, ſagt Daniel, darf es ſich nicht mit dem von Alters her bekannten Grundſatze genügen laſſen, daß beſtimmte Eindrücke von außen durch Vermittlung der Spiritus beſtimmte Bewegungen der Muſkeln veranlaſſen. Das Detail dieſer Bewegungen wäre zu zeigen, und eine einzige Beſchreibung eines einzelnen ſolchen mechaniſchen Vorgangs, welche die Karteſianer aber niemals leiſten würden, vermöchte auch den Verfaſſer ſofort zum Automatiſten zu machen. Der Eindruck des Wolfes veranlaßt z. B. das Schaf, ſich raſch fortzubewegen; wenn es aber mit dem Kopfe gegen den Wolf ſteht? Hier höre jene Weisheit bereits auf.

Auch der greiſe Fontenelle griff den Automatismus an in einem Traktat über die Natur des Inſtinkts. In vielen Kreiſen war damals das Intereſſe für den Automatismusſtreit bereits im Erkalten; man ging zu anderen Dingen über, und vergaß, daß von all den im Kampfe hervorgetretenen Begründungen, wie ein Darmanſon, Dilly oder Pardies ſie vereinigt und als unwiderlegbar hingeſtellt hatten, damals in der Tat auch nicht eine einzige widerlegt worden war und — widerlegt werden konnte. Es iſt vielleicht niemals eine glänzendere deductio ad absurdum dageweſen, als dieſer ſo vollſtändig erbrachte Beweis, daß man nach dem von den Karteſianern verteidigten Standpunkte nur die Wahl hatte, entweder die ſämmtlichen Grundſätze der chriſtlichen Anſchauung als Nonſens verwerfen oder eine geradezu lächerliche Abſurdität als Reſultat der Naturforſchung anſehen zu müſſen. Was durch die ganze Sache bewieſen wurde, iſt, daß es für die wiſſenſchaftliche Seelenlehre auf ihrem damaligen mechaniſtiſchen Standpunkte nicht weniger als Selbſtmord war, ſich mit der Theologie als der leitenden Gefährtin verbinden zu wollen, und daß in der Lehre von den Gemütsbewegungen jeder Verſuch, den ſcholaſtiſchen Dualismus abermals an die Stelle der von der Renaiſſance wieder hergeſtellten einheitlichen Anſchauung der Antike zu ſetzen, wenn er ehrlich unternommen war, zu demſelben verblüffenden, aber doch auch belehrenden Entweder-Oder hätte führen müſſen, wie der Verſuch der Karteſianer.

VIII. Abschnitt.

Benedikt von Spinozas Mechanik der psychischen Vorgänge als systematische Vollendung der Renaissance-Psychologie.

§ 47. Die philosophische Grundlage zur Seelenlehre in Spinozas Ethik und die Beziehungen derselben zur Renaissance und zur Scholastik.

Die spekulative Philosophie hat bekanntlich viel von ihrem früheren Ansehen verloren. Unter den Gebildetsten und auch unter den Philosophen selbst verwundern sich Viele, daß noch jemand glaubt, es hätte irgend etwas Ernsthaftes damit auf sich, wenn in der idealistischen Schule der Ursprung der Welt in einer absoluten Aktivität oder in irgend einem Insich- oder Außersichsein entdeckt wurde. Mit Spinoza ist es anders. Die Nennung seines Namens berührt uns seltsam wie der der Goethischen „Mütter"; weit verbreitet ist eine dunkle Vorstellung, als habe doch sein Geist dem Ansich der Dinge näher gestanden, so enge Grenzen hier sonst dem menschlichen Erkennen auch gezogen seien. Doch findet man bei näherer Betrachtung, daß die Wirkung Spinozas hauptsächlich im Contrast zu seiner Umgebung liegt; seine ganze Seelenlehre ist nichts als eine systematische Ausarbeitung der profanen Renaissance-Psychologie: Und daß diese ungemein einfachen Sätze der letzteren, als Spinoza sie in etwas abstrakterer Form aussprach, bereits nicht mehr verstanden wurden, ist das markanteste Zeichen für den damals abgeschlossenen Sieg der spiritualistischen Seelenlehre.

Die Begierde als Grundmacht der menschlichen Seele war eine der Renaissance sehr vertraute Anschauung gewesen, wie wir oben im § 4 ausführlich genug gesehen haben, und die Einteilung der Affekte in Liebe und Haß durch die Kartesianer noch gewöhnlicher geworden, so daß schon Fabri sagte: Ich könnte wohl alle Leidenschaften auf Liebe und Haß zurückführen, wenn es angezeigt wäre, mit Namen ein Spiel zu treiben; man frägt aber doch mehr nach den Dingen selbst als nach ihren Bezeichnungen. Übrigens findet sich in Fabris Encyklopädie auch schon die Einkleidung der psychologischen Theorie in propositiones (Lehrsätze), und Erläuterungen dazu. Die Anschauungen der Renaissance, die in der gelehrten Welt einst so gewöhnlich waren wie die Tinte und die selbst das Volk in der deutschen Lapidarsprache der Duodez- und Sedez-Groschenheftchen auf den Jahrmärkten kaufte (s. § 21 a. E.) — sie steigen hier bei Spinoza wie aus einem mystischen Abgrunde herauf, verhüllt in die noch halb scholastischen Formen eines fragwürdigen Lateins und die einer verkünstelten mathematischen Unmethode, stellenweise auch in den Nebel einer rätselvollen Metaphysik, — noch dazu in jener frommen

Zeit von den Meisten mit verständnisloser Scheu als das Werk eines konfessionslosen Gottesläugners betrachtet. Die einfache Achtung vor den Tatsachen, soweit der Renaissancezeit eine solche eigen war, war zu Gunsten abstrakter Vernunftdemonstrationen oder Wortmosaiken soweit verloren gegangen, daß Spinoza durch die äußere Form des mathematischen Beweises seinen Sätzen jenen Nachdruck geben zu müssen glaubte, welchen die Erfahrung damals nicht gewähren konnte; eine seltsame Verirrung, welche selbst mit dem Rückfall in die Scholastik verwandt ist. So leitet Spinoza aus einem Affekte seine Wirkungen ab, „ebenso notwendig, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel zusammen gleich zwei rechten sind." Sein „Beweis" ist oft nur die nähere Erläuterung des Lehrsatzes; oft bringt letzterer den Anfang und das Ende einer zusammengehörigen Reihe psychischer Vorgänge, die verbindenden Mittelglieder aber folgen als Beweis.

Was ferner das Verständnis bei Spinoza hindert, sind einzelne Reminiscenzen aus der scholastischen Dialektik; so der Begriff der Negation, der besonders eine Rolle spielt in Spinozas Ansicht, daß man nur von positiven Qualitäten (Fähigkeiten) sagen könne, in Bezug auf sie kämen die Dinge oder Individuen überein; in Bezug auf Negatives aber, wie auf die Leidenschaft als Ohnmacht den Affekten gegenüber sei der Begriff der Übereinstimmung unanwendbar. Dieser Gedanke der scholastischen Philosophie steht auf gleicher logischer Höhe mit der Behauptung eines mir bekannten Unteroffiziers: von „Bärten" wolle er im Dienst nichts hören: ein Mann sei entweder rasiert oder unrasiert.

Endlich war dem Verständnis auch gerade die ängstliche Sorgfalt hinderlich, mit welcher Spinoza an den meisten Stellen seiner Affektenlehre rein erfahrungsgemäß bleiben wollte; zugleich trieb er die Deutlichkeit der Erklärungen so weit, daß man eben hiedurch, indem man mehr suchte als zu finden war, verwirrt wurde. Für die erstere Bemerkung bietet ein Beispiel die gleichwie formelhaft ewig wiederholte Hervorhebung, daß jeder äußere Anlaß nur sofern er vorgestellt wird, weitere Folgen im Seelenleben haben kann; für das zweite die zahllosen beweisenden Citate für die einfachsten Sätze. Augenscheinlich hat Spinoza niemals die Frage bei sich überdacht, wieviel man überhaupt dem Gedächtnis und der Intelligenz der Leser zutrauen könne.

Spinoza hielt nicht allzuviel auf die Wahl seiner Termini, sagte er doch in der Ethik selbst, die Worte seien mehr nach dem Bedarf des täglichen Lebens als dem begrifflichen Denken entstanden. Da er aus der Kartesischen Schule hervorgegangen war, adoptierte er als Termini einfach die ihrigen, und fügte nur einige neue hinzu zur Bezeichnung andrer Nuancen. Was er damit meinte, ist von ihm so deutlich erklärt, daß er gewiß nicht fürchten zu müssen glaubte, der sonstige Sinn dieser Worte würde den Leser hindern, ihre neue Bedeutung zu verstehen. Trotzdem ist dieser Gefahr fast keine Spinoza-Übersetzung entgangen; ich erinnere nur an die berüchtigten „Gewissensbisse", die trotz

Kuno Fischers Warnung als Übersetzung von conscientiae morsus, Selbstvorwürfe, auch in Kirchmanns Ausgabe wieder aufgetaucht sind.

Wenn man aber durch diese stachlichen Hüllen zum Kerne vorgedrungen ist, so ergiebt sich, daß das, was Spinoza bespricht, die einfachsten und Jedem bekannten alltäglichsten Dinge sind; doch gebührt ihm das große Verdienst, sie zuerst in der abstrakten Form wissenschaftlicher Sätze dargestellt, ihren Zusammenhang und ihre Gesetze klargemacht zu haben.

Die immanente Kritik wird unter Umständen nicht umhinkönnen, nachzuforschen, wie es mit den Gemütsanschauungen eines Philosophen über jenseitige Dinge zusammenhängt, daß er irgend eine Tatsache des physischen Lebens gut oder schlecht beobachtet hat. Dieser Punkt wird uns in der folgenden Darstellung jedoch keine Sorge machen. Wenn Spinoza, wie es meistens der Fall ist, Richtiges über die Gemütsvorgänge schreibt, so ist die nächste Erklärung dafür die, daß er selbst ein fühlender Mensch war und viele Jahre seines Lebens seine Umgebung durch eine Race vertreten war, welche vielen Affekten in sehr hohem Grade zugänglich ist, ja deren Affekte sich zuweilen in heftigstem Maße gegen ihn selbst gerichtet hatten. Die wenigen Fehler der Beobachtung erklären sich aber einfach dadurch, daß Spinoza ebensowenig wie ein andrer sterblicher Mensch, sich zum reinen Spiegel der Objekte machen konnte, und daß er erwiesenermaßen nicht mehr die letzte Hand an seine „Ethik" gelegt hat. Wäre dies letztere der Fall gewesen, so würde z. B. der alte Spruchsatz, daß Liebe wieder Liebe erweckt jene Stelle gefunden haben, die er gemäß der sonst überall intendierten Symmetrie einnehmen müßte. Ferner wenn Spinoza dem Staunen den affektiven Charakter abspricht, so ist dies eine der sehr wenigen Stellen, wo man seine Erfahrung als mangelhaft bezeichnen muß. So sehr vor seinem Blicke sonst die elementaren menschlichen Züge bloßlagen, hat er als solchen die Freude am Wahrnehmen selbst, kurz das was wir Neugierde u. s. w. nennen, nicht gekannt. Daher auch (s. u.) die Bezeichnung gewisser Vorstellungen als neutraler. Im „kurzen Traktat" hat Spinoza hervorgehoben, daß die Verwunderung ein mehr affektiver als intellektueller Vorgang sei, er sagt dort: wenn der Bauer einmal ein anderes Tier bellen hörte, als einen Hund, würde er ebenso verwundert sein wie Aristoteles, obgleich bei ihm nicht, wie bei diesem, ein Schluß vorhergegangen ist.

Schon früher hatte Spinoza im gleichen Traktate die erst damals gebräuchlicher gewordene moralisierende Behandlung der Affekte abgelehnt. Alle menschlichen Gemütszustände sind Eigentümlichkeiten, die der menschlichen Natur so notwendig zukommen wie der Atmosphäre ihre Erscheinungen; und sie scheinen uns lächerlich, weil wir die Natur überhaupt zu wenig kennen.

In der „Ethik" ist die naturphilosophische Grundlage abstrakter gegeben, als die vorhergehende Zeit es je vermocht hätte. Das

Naturganze stellt sich dar als eine Vielheit von Körpern, deren jedem eine bestimmte Qualität d. i. bestimmte Bewegungsverhältnisse eigen sind und ein bestimmtes Maß von Kraft, darin zu verharren. Jede Wirkung ist das Produkt aus den Qualitäten der in Beziehung getretenen Körper; daher kann ein Körper verschieden wirken auf mehrere und mehrere verschieden auf einen. Die Stellung des Menschen in der Natur ist dadurch gegeben, daß ein Glied in diesem Ganzen von Wirkungen auch jeder menschliche Organismus ist und durch ihn auch das mit ihm verbundene Bewußtsein. Und zwar findet diese Abhängigkeit des Menschen statt durch seine stets erneuerte Zusammensetzung aus den Elementen der übrigen Natur. Seine Macht zu wirken ist unendlich klein im Verhältnis zu der der Naturgewalten, so daß selbst sein elementarstes Streben in sein Gegenteil verkehrt werden kann: der Mensch kann aufhören wollen zu leben.

Die Frage nach den Grenzen des Bewußtseins wird dahin beantwortet, daß die konstanten Bewegungsverhältnisse der Teile des Körpers: allgemeiner Stoffwechsel, außerhalb vom Reiche des Bewußtseins liegen. Bewußtsein ist nur vorhanden, soweit gewisse Veränderungen dieser Verhältnisse auftreten: Affektionen verbunden mit dem Impulse zu irgend einer Bewegung; und zwar hat dieses Bewußtsein vom Körper den Charakter der Vorstellung von der gegenständlichen Existenz desselben. Die Bewußtseinszustände, von welchen die Affektionen des Körpers begleitet werden, sind ein Produkt aus der Beschaffenheit der afficierenden äußeren Ursache sowie der des menschlichen Körpers und der des Geistes. In diesem Produkte sind die Faktoren für das Bewußtsein nicht isolierbar; daher zeigen jene Bewußtseinszustände mehr die Constitution des Menschen an als die des äußeren Körpers. Sie schließen nur eine verworrene und unvollständige Kenntnis der einzelnen Faktoren in sich. Dies bezieht sich ebensowohl auf das bloß abbildende Vorstellen, wie auf Impulse u. s. w., die im Bewußtsein auftreten, und daher indirekt auch auf alles was der Mensch tut, indem dies stets das Resultat der relativ stärksten vorhandenen Impulse ist, wie stark oder schwach diese auch sein mögen. So stellt sich das allgemeine Geschehen uns dar als eine unendliche Verkettung von gemäß der Bewegungsgesetze vorsichgehenden Wirkungen, von welcher Kette einzelne Glieder als psychische Vorgänge: Wahrnehmungen, spontane Vorstellungen, Neigungen, Gemütsbewegungen, Entschlüsse, durch unser Bewußtsein gehen. Von den spontanen Vorstellungen besonders ist zu bemerken, daß sie oft kommen und gehen, ohne daß unser Bewußtsein uns sagt warum, und ohne daß unser Wille direkt in diese Bewegung eingreifen kann. Aus der Unbewußtheit der Ursachen unsrer Willensvorgänge resultiert das Bewußtsein der Freiheit, welches zwar eine blos verworrene und unklare Vorstellung, aber eine selbst bei voller Einsicht in die universale Geltung der mechanischen Gesetze durchaus untrennbare Eigenart unsres Selbstbewußtseins darstellt. Aus unsrer Unkenntnis der Ursachen von Vorgängen, die nicht in regel-

mäßiger Weise wiederkehren und verlaufen, resultiert die verworrene Vorstellung des Zufalls, die im einzelnen Falle bei der Erkenntnis des kausalen Zusammenhangs verschwindet.

Aus dem Satze, daß jede Affektion ein Produkt aus der Constitution des Subjektes und der der äußeren Ursache ist, ergeben sich für Spinoza drei uns schon aus der Renaissance-Psychologie (§ 14) bekannte Folgesätze über den Inhalt der Gemütsbewegungen. Daß ein Objekt mehrere Menschen sowie denselben Menschen je nach seinem Zustande verschiedenartig affiziert; besonders die Veränderung des Verhältnisses vom Subjekt zum Objekt durch den Genuß des letzteren (Überdruß); — daß die Triebe jedes Individuums irgend einer Spezies und ihre Befriedigung von denen eines andren eben so verschiedene psychische Vorgänge darstellen, als die Natur beider Spezies verschieden ist; — daß man so viele Arten jeder Gemütsbewegung annehmen kann, als Gegenstände sind, welche sie erregen können. Die Erfahrung endlich, daß verschiedene Impulse zugleich im Bewußtsein bestehen können, erklärt sich durch die Annahme, daß der Geist wie der Körper aus vielen Teilen von einer gewissen relativen Selbständigkeit zusammengesetzt ist, auf welche derselbe Gegenstand zur gleichen Zeit verschiedene affektive Wirkungen ausüben kann.

Nach dieser naturphilosophischen Grundlage mag die psychologische folgen, und zwar zunächst die Grundtatsachen der inneren Erfahrung: die Elemente des Bewußtseins. Die Wirkungen der Außendinge auf den menschlichen Körper stellen sich dem Bewußtsein in verschiedener Weise dar: Zunächst als Bilder jener Dinge, Wahrnehmungen. Diese treten mit einem gewissen Charakter in's Bewußtsein, vermöge dessen wir uns ein Ding als wirklich existierend vorstellen. Diese Vorstellung vom Vorhandensein eines Dinges beharrt — gemäß der Eigenart alles Geschehens — bis sie durch eine andere Vorstellung verdrängt wird. Daher kann der Mensch in Abwesenheit einer solchen hemmenden Vorstellung ohne Zweifel an das Fortbestehen eines Dinges glauben, ohne logisch begründete Sicherheit darüber zu haben.

Jede Wahrnehmung hinterläßt die Möglichkeit, daß auch in Abwesenheit des Objektes, welches sie verursachte, ein gewisses Abbild derselben im Bewußtsein des Menschen wieder aufsteigt. Dieses Wiederauftreten der Vorstellungen in der Erinnerung geht gemäß den Gesetzen vor sich, welche wir als die Verbindungen (concatenatio) der Bewußtseinsakte oder das Gedächtnis bezeichnen. In dieser Beziehung schließt sich Spinoza an den Cartesianismus an. Wenn irgendwelche psychische Vorgänge: Vorstellungen, Lust und Unlust, Impulse u. s. w., einmal durch Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge verbunden, im Bewußtsein aufgetreten sind, so bleibt die Disposition zurück zur Wiedererweckung des gesamten Aggregates durch eine einzelne Affektion oder Vorstellung, die ein Glied desselben bildet; durch die Übung wird diese Disposition stärker.

Diese Tatsachen nötigen zur Annahme von Spuren, die von jedem

Eindrucke in weichen Teilen des menschlichen Körpers zurückbleiben; diese Spuren müssen dieselbe räumliche Ordnung und Verbindung haben, wie die der betreffenden Objekte und die zeitliche Ordnung der durch sie erregten Vorstellungen ist.

Es giebt Bewußtseinszustände, in welchen ein fördernder oder hemmender Einfluß auf den jeweiligen Fortgang des körperlichen und geistigen Lebensprozesses in jener Weise sich geltend macht, die wir *Lust oder Unlust* nennen. Im Zustande der Lust sind unsre Funktionen entweder insgesamt oder partiell gefördert. Im ersten Falle ändern sich die Bewegungs*verhältnisse* nicht; im letzteren kann, wenn sie bis zu einem gewissen Grade alteriert sind, Unlust nachfolgen. Im Zustand der Unlust sind die Funktionen insgesammt oder partiell geschwächt, oder, unter Störung der Bewegungsverhältnisse, partiell erhöht.

Jede Gemütsbewegung stellt sich unsrer theoretischen Auffassung dar als die Natur des Menschen selbst, sofern diese durch irgendwelche Einwirkung bestimmt wird, das was ihrer Erhaltung förderlich ist, zu tun. Das universale Gesetz der Selbsterhaltung tritt hier auch in die innere Erfahrung, als Grundrichtung aller Willensvorgänge. Und da diese innere Erfahrung stets in Form des Impulses gegeben ist, können wir sagen: Lust und Unlust ist unsere Begierde, d. i. unser Wesen selbst, das ihm eigene Streben nach Selbsterhaltung, insoweit es durch einen für letztere günstigen oder ungünstigen Einfluß, eben als Lust oder Unlust, uns zum Bewußtsein kommt. Wenn wir unsre Begierde durch Affektionen gehemmt fühlen, treffen diese unser ganzes Wesen; die Kraft, deren Größe der Ausdruck unsrer Selbsterhaltung ist, wird geringer. Die physiologische Potenz wird im Affekt vermehrt und vermindert, und damit zugleich auch die Vorstellungskraft des Geistes.

Jeder einzelne Zustand von Lust und Unlust nähert sich einer von dreien Eigenarten, welche sich folgendermaßen bezeichnen lassen: Bestimmte Lokalisierung und Abwesenheit von Vorstellungen: Wollust und Schmerz eines bestimmten Körperteils; — keine Lokalisierung und Abwesenheit von Vorstellungen: allgemeines Behagen und Unbehagen; — keine Lokalisierung und Anwesenheit bestimmter Vorstellungen: Freude und Traurigkeit, d. i. Lust und Unlust verbunden mit Vorstellungen von gegenwärtigen oder abwesenden Dingen als Ursachen dieses Affekts.

In jedem psychischen Vorgang dieser Classe treten Vorstellungen in jener bestimmten Qualität in's Bewußtsein, die wir mit Neigung, Streben, Wollen, Impuls, Entschluß u. s. w. bezeichnen. Wir fühlen jedesmal, wie sich die Affektion zu der Richtung unsres Willens verhält: entweder durch einen Impuls, der mit der Richtung der mit Lust betonten Affektion übereinstimmt, oder durch einen Impuls, welcher der mit Unlust betonten Affektion entgegenwirkt. Die Richtung des durch irgend eine Affektion ausgelösten Impulses ist im Allgemeinen die der Selbsterhaltung: hienach erfolgt das Verhalten der menschlichen Natur gegenüber den für sie günstigen und ungünstigen Einflüssen.

Die mit Lust verbundenen Vorstellungen treten auf in Verbindung mit dem Streben, sie zu bewahren und zu fördern, die mit Unlust verbundenen dagegen mit dem Streben, sie zu hemmen und zu mindern. Trotzdem beharren auch die letzteren, solange nicht eine entgegengesetzte stärkere Vorstellung sie verdrängt.

Wie in der unorganischen Natur, so giebt es auch im Seelenleben Bewegungen, die einander entgegenlaufen und hemmen. Das Bewußtsein kann gleichzeitig verschiedene Einwirkungen erfahren, wobei ein gewisser schwankender Bewußtseinszustand entsteht; und zwar kann ein solches Schwanken stattfinden zwischen mehreren Strebungen zum Fürwahrhalten, wie zwischen mehreren Strebungen zu affektiv betontem Vorstellen. Und zwar sind nach Spinoza beide, Zweifel, und Conflikt zwischen zwei Entschlüssen, nur dem Grade nach verschieden. Es ist dies ungemein charakteristisch für seine ganze psychologische Anschauung. Für ihn ist überhaupt jede Teilung des Begriffes Bewußtseinserscheinung absurd, und die Bezeichnung „Vermögen" eine notwendige Concession an die sprachliche Darstellung. — Und leider ist gerade auch in der deutschen Sprache diese Concession unvermeidlich; es muß hier dem Darsteller genügen, daß dem Leser kein Zweifel übrig bleibe, welche Tatsache der inneren Erfahrung Spinoza jedesmal meint. —

Spinoza spricht zwar einmal von den Vorstellungen äußerer Gegenstände als von neutralen Affektionen, im Gegensatz zu den affektiv betonten. Diese Unterscheidung jedoch anders als blos graduell zu fassen, würde seiner ganzen sonstigen Darstellung widersprechen, der ja die deutlich ausgesprochene Ansicht zu Grunde liegt, die Vermögen seien bloße Sammelausdrücke für die einzelnen Bewußtseinserscheinungen. Auch betont er selbst ausdrücklich, einmal daß die Unterscheidung zwischen Vorstellen und Fürwahrhalten, und einmal daß die zwischen Fürwahrhalten und Wollen (Entschließen) keine andre als graduelle sei. Das rem ut praesentem contemplare, eine Sache als wirklich vorstellen, sei nicht ein besonderer Akt, sondern Eins mit der Vorstellung selbst: ihr Grad von Realität. Dasselbe gilt überhaupt von Bejahung und Verneinung in Bezug auf eine Vorstellung, — den Akt, welchen Andre Urteilen nannten. Auch der Ausdruck: contemplari velut praesentia essent, die Dinge ansehen, als ob sie gegenwärtig wären, stellt nichts von dem Vorigen Verschiedenes dar; Spinoza setzt ihn gleich = imaginari: vorstellen; dieses aber gebraucht er von Wahrnehmungen wie von Erinnerungsbildern. Wenn er sprachlich wenig zwischen diesen beiden Vorgängen unterscheidet, mag dies darin liegen, daß gerade dieser Unterschied in der inneren Erfahrung so unmittelbar gegeben ist, und also kein Impuls vorhanden sein mochte, ihn deskriptiv exakter zu geben. Im einzelnen Falle ist es stets klar, was gemeint ist; bei dem „als ob" wird Niemand an pathologische Gesichtsbilder denken.

Spinoza spricht von dem Bewußtwerden eines Übergangs zu vermehrter oder verminderter Aktionskraft des Menschen, d. i. des Körpers

und Geistes — potentia agendi augetur vel minuitur. In so allgemeiner Beziehung könnte man sich kaum physiologischer ausdrücken; seine Vorstellung scheint der von vermehrter und verminderter Innervation ungemein nahe zu stehen. Jedoch fand Spinoza trotz aller Vorsicht bei der sprachlichen Darstellung in transitio nicht den deckenden Ausdruck. Es ist klar, daß Lust und Unlust fortdauert, solange der veränderte Zustand der menschlichen Constitution selbst anhält; daß dieser bleibt, solange die affektiv betonte Vorstellung im Bewußtsein ist, bemerkt Spinoza selbst. Was den Ausdruck concomitante idea betrifft: Lust und Unlust „unter Begleitung" der Vorstellung eines äußeren Gegenstandes, so hätte er nicht deutlicher das Streben zeigen können, rein deskriptiv zu bleiben, und dialektischen Erörterungen über die Ursächlichkeit auszuweichen.

In Bezug auf das „Streben vorzustellen" könnte die lateinische Darstellung verleiten, an etwas zu denken, was Spinoza ferne lag: an psychophysische Vorgänge, die sich mit einer gewissen Kraft als Vorstellungen in's Bewußtsein erheben und aus demselben durch andre Vorstellungen verdrängt werden. Vielmehr handelt es sich um die einfachsten Dinge, die aus der inneren Erfahrung Jedem bekannt sind: die impulsive Betonung — ein ganz moderner, aber durchaus unentbehrlicher Terminus — die jeder Vorstellung von etwas, das uns Freude oder Schmerz bereitet, eigen ist, und ebenso jeder neuen Vorstellung, welche unsren Glauben an die Realität jener Gegenstände mehrt oder mindert.

Der gewöhnliche Ausdruck, den Spinoza hier gebraucht: imaginare aliquid quod exsistentiam euis rei secludat, etwas vorstellen, was die Existenz des Gegenstandes ausschließt, bedeutet nur eine Hemmung oder Minderung unsres bisherigen Glaubens an die Realität oder an das unveränderte Fortbestehen eines Gegenstandes, z. B. durch das Erblicken eines andren Gegenstandes an der Stelle, wo vorher jener war. Unter Hemmung einer Vorstellung muß, wenn von affektiven Vorgängen die Rede ist, auch eine Schwächung ihrer Betonung mit Lust oder Unlust verstanden werden. Es erscheint vielleicht als übertriebene Vorsicht, wenn ich ein Beispiel dafür gebe, was Spinoza meint. Ich bin auf dem Wege zu einem Freunde in der angenehm betonten Vorstellung, mit ihm zusammenzusein. Plötzlich taucht in mir die Erwägung auf, bei dem schönen Wetter werde er nicht in der Stube sitzen. Je lebhafter und stärker diese Vorstellung wird, desto heftiger und unlusterregender hemmt sie das Fortspinnen des Gedankens, die Gegenwart des Freundes zu genießen, welche Vorstellung ihrerseits sich mit allen möglichen Gründen und entfernt analogen Erinnerungen zu verstärken, d. h. sich wahrscheinlicher zu machen strebt. Da fällt mir ein, daß er später Colleg hält und vor diesem stets zu Hause ist; und die entgegenstehende Vorstellung verliert plötzlich alle Realität, unter stärker als zuvor betonter Lust flutet der vorige Vorstellungszug in sein freigewordenes Bette.

§ 48. Die allgemeine Psychologie der Gemütsbewegungen.

Die nächstliegende Aufgabe besteht darin, den Inhalt der Gemütsbewegungen näher zu bestimmen.

In jeder Lust liegt das Streben nach Förderung der Vorstellung vom Gegenstande derselben, d. i. das Streben, die Realität, die der Gegenstand für uns hat, zu erhöhen, möglichst an dieselbe zu glauben, seine Vorstellung zu einer möglichst deutlichen und womöglich zur Wahrnehmung zu machen. Wir streben also allgemein alles vorzustellen, was dem Gegenstande günstig ist; wenn es ein beseeltes Wesen betrifft, also dessen Lust, welche ja eine Förderung seines ganzen Wesens ist, und seine Vorzüge. Je größer die Lust an einem Gegenstande ist, desto mehr fördert sie die Kräfte des Menschen, desto stärker ist also das mit ihr verbundene Streben.

Diesem Vorstellungsstreben vom Gegenstande unsrer Lust ist also Alles entgegen, was denselben beeinträchtigt, und dies erregt daher unsre Unlust; wir streben es zu entfernen. Jede Förderung des Gegenstandes fördert auch unser Streben, und erregt daher unsre Lust, und wir suchen daher im gleichen Sinne mit letzterer zu wirken.

Wenn wir uns eines Gegenstandes erinnern, der uns Lust bereitete, so tritt ein Streben in uns auf, gleiche Lust wie früher mit dieser Vorstellung zu verbinden. Diesem Streben ist aber sofort jede Vorstellung entgegen, welche das Vorhandensein des Gegenstandes ausschließt; jede solche Vorstellung (oder Wahrnehmung) erregt daher Unlust, und zwar jene spezielle Art, die wir Sehnsucht nennen. Unsre Vorstellung von dem Gegenstande kann vorübergehend so lebhaft werden, daß die Lust aus ihr fast der aus der Wahrnehmung gleichkommt, um so intensiver ist der nachfolgende Schmerz durch die den Gegenstand ausschließenden Vorstellungen. Mit dem Genusse irgend eines Gegenstandes associeren sich auch die Umstände, unter denen er uns zu teil ward. Wenn wir uns an jenen erinnern, bezieht sich unser Sehnen auch auf diese; und wenn wir bei seiner Wiederkehr bemerken, daß irgend ein Umstand fehlt, so wird unser Streben, den ganzen Complex vorzustellen, dadurch gehemmt, und wir fühlen Unlust. —

Hier spricht Spinoza eine der alltäglichsten und zugleich eine der tiefsten Erfahrungen des Lebens aus. Wir sehen das Befremden eines intelligenten Hundes, dem, wenn er nicht wirklich hungrig ist, die gewohnte Speise in einem neuen Napf vorgesetzt wird. Bei dem Menschen tritt oft die Begierde nach einem bestimmten Gute so mächtig auf, daß die nach den Umständen, unter denen er es früher genießen sah oder selbst genoß, im Bewußtsein ganz zurücktritt; erst wenn er im Besitze und dadurch in der lebhaftesten Vorstellung des Genusses ist, macht sich auch die letztere Begierde geltend, und nun ist er erstaunt, sich nicht ganz befriedigt zu finden, „enttäuscht".

In jeder Unlust liegt das Streben nach Minderung der Vorstellung vom Gegenstande derselben, d. i. das Streben diese Vorstellung zu entfernen, den Glauben an die Realität, die der Gegenstand für uns hat, zu schwächen. Wir streben also allgemein, Alles vorzustellen, was dem Gegenstande ungünstig ist, in Beziehung auf ein belebtes Wesen Alles, was ihm Unlust bringt — da diese ja eine Beeinträchtigung seines ganzen Wesens ist — und seine Mängel. Je größer die Unlust ist, ein um so größerer Teil unsres Tätigkeitsvermögens steht ihr entgegen; allein die Stärke des hieraus resultierenden Strebens wird durch die mit der Unlust verbundene allgemeine Minderung der Aktionskraft ebenfalls geringer. Dem Vorstellungsstreben vom Gegenstande unsrer Unlust ist die Vorstellung irgend einer Förderung desselben entgegen und erregt daher unsre Unlust, wir suchen sie zu entfernen. Jede Beeinträchtigung des Gegenstandes unterstützt unser Streben, erregt also Lust, und wir suchen sie zu fördern.

Wenn das Vorstellungsstreben, das wir in Bezug auf einen Gegenstand unsrer Unlust hegten, befriedigt ist, durch die zeitliche oder räumliche Entfernung, Schwächung oder Vernichtung desselben, so bleibt doch das Auftreten seiner Vorstellung mit Unlust verbunden, wenn diese auch durch die mit Lust betonte Vorstelluug der Entfernung u. s. w. des Dinges jedesmal (sogleich oder allmählich) verdrängt wird. — So klingt beim Nacherleben und Erzählen von Gefahren die Furcht vor dem drohenden Übel wieder mit, wird aber rasch durch das Gefühl der wiedergewonnenen Sicherheit verdrängt.

Trotzdem wir vor Allem, was Unlust bringt, uns scheuen, so kann es doch vorkommen, daß wir uns für irgend ein Übel entscheiden müssen, um einem vermeintlich größeren, das uns bedroht, dadurch zu entgehen. Hiemit ist eine besondere Art von Unlust oder Furcht verbunden, die besonders lebhaft ist, wenn unsre Entscheidung zwischen beiden Übeln hin- und herschwankt, indem beide uns sehr schwer erscheinen. Es kann auch vorkommen, daß wir eine Unlust wollen, wenn sie das Mittel zu nachfolgender größerer Lust ist, und wir diese nicht einbüßen wollen. Dieses Streben geht jedoch nicht weit, und würde auch bald zum Absurden führen, wie wenn Jemand ein Gut, wie die Gesundheit, mit Schmerzen entbehren wollte, um es hernach desto mehr zu genießen.

Durch die Furcht vor etwas ist also der Mensch dazu disponiert, das zu wollen, was er nicht will, um ein noch größeres Übel zu vermeiden. Ist diese Wahl erschwert dadurch, daß beide gleich erscheinen, so entsteht Bestürzung, und wenn beide Übel zu den größten gehören, Verzweiflung.

Was einen zweiten Punkt, die Stärke der Gemütsbewegungen, betrifft, so steht diese in Beziehung zur Anzahl sowie zur Stärke der Vorstellungen, von welchen sie veranlaßt sind. Die Empfänglichkeit des Menschen für Erregung von Lust, Unlust und Begierde durch äußere Gegenstände ist sehr verschieden je nach der Constitution

desselben, d. i. nach der Zusammensetzung seines Körpers. Sie kann so groß sein, daß in einem Menschen die Begierde nach einem bestimmten Genusse (einem sinnlichen oder moralischen, wie Ehre u. s. w.) vollständig über alle anderen Regungen herrscht, und dadurch den Lebensprozeß einseitig fördert, so daß das Verhältnis unter den verschiedenen physischen Vorgängen gestört und die Neigung zu dem betreffenden Affekte stets noch vermehrt wird. Auch wird durch habituelle Begierden die Einbildungskraft nur nach einer Seite angeregt, nach dieser aber übermäßig. Alles das giebt starken Passionen gleichsam den Charakter einer psychischen Krankheit.

Je größer die Zahl der Vorstellungen ist, mit welchen eine gewisse affektiv betonte Vorstellung associativ verbunden ist, desto vielfacher sind die Ursachen, durch welche diese Vorstellung erregt und gesteigert werden kann; und daher tritt der mit ihr verbundene Affekt um so häufiger auf, und um so mehr befestigt er sich im Seelenleben.

Jeder in uns erregte Affekt ist mit seiner ganzen Stärke gegen das gerichtet, was wir als Ursache desselben vorstellen. Sind dies mehrere und verschiedene Dinge, so ist der Affekt gegen jedes einzelne in dem Maße geringer, in welchem wir die übrigen als Mitursachen vorstellen. Ein solcher Affekt beschäftigt die Vorstellungstätigkeit in ausgedehnterem Maße, und ist daher nach psychischer und physischer Seite weniger intensiv. Geht unsre Vorstellung, ein Ding sei Ursache unsres Affekts, ganz auf ein andres Ding über, so richtet sich jener ganz gegen das letztere, und das erstere hört auf, ein Gegenstand unsres Affekts zu sein, soweit ein solcher nicht durch die Association (Gedächtnis) zurückbleibt.

Unsre Affekte gegen Objekte, welche wir als vollständige Ursache der von ihnen ausgehenden Wirkungen, d. i. als frei ansehen, besonders gegen uns selbst und unsre Mitmenschen, sind daher meist sehr intensiv. Je weniger isoliert wir aber jede Ursache unsres Affekts betrachten, und sie als beeinflußt oder gezwungen durch einen allgemeineren Zusammenhang ansehen, desto mehr tönt sich der Affekt ab; und endlich kann derselbe durch die Einsicht, daß Alles nach ewigen Gesetzen der Naturnotwendigkeit vor sich geht, nahezu objektlos werden, so daß alle die aus Neigung und Abneigung folgenden Bestrebungen, zu schaden u. s. w., wegfallen, und nur Freude und Trauer noch empfunden werden.

Ferner steht, wie erwähnt, die Stärke eines Affekts in Beziehung zur Stärke der ihn veranlassenden Vorstellung.

Gewisse Vorstellungen tauchen in uns auf, bleiben aber isoliert; gar keine Vorstellungen gesellen sich zu ihnen, welche in uns irgendwelchen Glauben an ihre jetzige oder künftige Realität verursachten — die hiedurch verursachte affektive Erregung ist ceteris paribus die schwächste. Sind Vorstellungen da, welche das Vorhandensein dieses Objektes in der Gegenwart ausschließen, es aber in der Zukunft möglich erscheinen lassen, so ist die affektive Wirkung stärker. Am stärksten ist diese aber, wenn wir die Ursachen, aus denen das Objekt hervorgehen muß, in der Ver-

gangenheit, Gegenwart oder Zukunft für vorhanden, also die Existenz des Objekts als zu irgend einer Zeit gesichert halten.

Die Vorstellung irgend eines Objekts bleibt, solange sie durch keine andre Vorstellung verdängt wird, als Affektion des Menschen, sich gleich, ob sie das Bild eines vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen Objektes ist. Wenn jedoch Vorstellungen da sind, welche das gegenwärtige Vorhandensein des Objekts ausschließen, es also als erst kommend oder als schon vergangen zeigen, so ist die Erregung des Menschen schwächer. Je weiter wir etwas von der Gegenwart abstehend denken, um so schwächer ist ceteris paribus unser Affekt dagegen; je näher wir es aber denken, um so stärker. Stellen wir mehrere Dinge in großer zeitlicher Entfernung vor, so ist unser Affekt gleich gelinde gegen sie, wenn sie auch unter sich bedeutenden Abstand haben.

Ein Affekt kann nur gehemmt werden durch einen entgegengesetzten stärkeren. Eine affektiv betonte Erkenntnis dessen was uns nützt oder schadet, kann entstehen, indem wir uns durch etwas gefördert oder gehemmt fühlen, und dessen als Ursache bewußt werden: doch ist das mit dieser Erkenntnis verbundene Streben *schwächer* als das unmittelbar durch äußere Gegenstände erregte. Und in noch höherem Grade ist dies der Fall, wenn das Gute oder Schlechte, das wir von einem Gegenstande haben sollen, erst in der Zukunft liegt, der Gegenstand der entgegengesetzten Begierde aber vor uns gegenwärtig ist. Wenn der Gedanke, das etwas gut oder schlecht, nützlich oder schädlich sein könnte, in uns aufsteigt, ohne daß er durch verstärkende Vorstellungen wahrscheinlich oder gar sicher gemacht wird, so wird er uns nicht leicht von irgend einer gegenwärtigen Lust abhalten. Je wahrscheinlicher oder sicherer jener Gedanke aber ist, desto mehr stört er uns das ungemischte Vergnügen, das zu thun, was uns angenehm scheint.

Was den *Einfluß der Vorstellungen auf die Affekte* betrifft, so sind noch zwei Erscheinungen im Vorstellungsleben mit ihren affektiven Wirkungen anzuführen, die Vorstellungs-Schwankung: Zweifel, und die Vorstellungs-Stockung: Staunen.

Dadurch, daß wir uns an verschiedene Erfahrungen über den Lauf der Dinge erinnern, können in Bezug auf den uns unbekannten Ausgang eines vergangenen oder zukünftigen Geschehens verschiedene Meinungen — d. i. Vorstellungen, an deren Gegenstand wir in gewissem Maße glauben — sich von uns gegenüberstehen, welche sich wechselseitig ausschließen. Es wird bald die eine bald die andere Meinung überwiegen, je nachdem sie durch Erwägungen über frühere oder neu eintretende Vorkommnisse gefördert wird. Die für uns günstige Vorstellung ist mit Lust (Hoffnung), die für uns ungünstige mit Unlust (einer Art Furcht: Besorgnis) betont. — Ein solcher affektiv betonter Zweifel kann gehoben werden, indem aller Glaube sich auf eine einzige der gehegten Meinungen konzentriert, durch Erwägungen, welche uns subjektive Sicherheit geben, oder durch wirkliche Kenntnisnahme von dem Ausgang. So entstehen besondre

Nüancen von Lust und Unlust, welche um so schärfer betont sind, als der Erfolg mit unsrer Erwartung dissoniert: Unlust über den ungünstigen Ausgang einer Sache, deren günstigen wir mehr oder minder lebhaft gehofft, und Lust über den günstigen Ausgang, wo wir wegen des ungünstigen lebhaft besorgt waren.

Wenn wir einen Gegenstand betrachten, den wir bereits mit anderen zusammen gesehen haben, oder wenn wir Eigenschaften an ihm zu bemerken glauben, die wir bereits an andren sahen, so geht unsre Vorstellungstätigkeit auf diese anderen Gegenstände über. Tritt uns aber etwas uns noch ganz Unbekanntes entgegen, so ist kein Weg für den Abfluß der Vorstellungstätigkeit gegeben, und diese bleibt daher auf den Gegenstand gebannt, solange sie nichts davon abzieht: Staunen.

Diese Vorstellungsstockung tritt in Verbindung mit verschiedenen Gemütsbewegungen auf. Ist der Gegenstand des Staunens zugleich der unsrer Furcht, so vermag seine Betrachtung unsre Vorstellungstätigkeit so zu fesseln, daß wir nicht im Stande sind, an Mittel zur Vermeidung des drohenden Übels zu denken: Bestürzung. Auch hervorragende sittliche, oder intellektuelle Eigenschaften eines Menschen können uns so groß erscheinen, daß sie uns über alles Gewohnte, wie über uns selbst hinaus gelegen dünken: Bewunderung. Wenn wir für diese Person außerdem irgendwelche Art von Zuneigung hegen, so wird dieselbe durch die gehobene Vorstellung die wir von jener haben, noch gesteigert — liebende oder freundschaftliche Verehrung, Huldigung. Durch häufiges Genießen jener großen Vorzüge aber verliert sich die Neuheit, welche unsrem Staunen zu Grunde lag, und unser Gefühl verflacht sich leicht in einfache Zuneigung oder Liebe. —

Wenn wir von einem Dinge große Erwartungen hegen — indem wir sahen, wie Andere es verehren, fürchten u. s. w., oder wenn es auf uns selbst, etwa durch gewisse Ähnlichkeiten, großen Eindruck machte — wenn wir aber beim Anblicke des Dinges oder bei näherer Betrachtung zu bemerken glauben, daß diese Erwartungen illusorisch waren, so verbinden sich mit der Vorstellung des Dinges mehr die Vorstellungen vom Mangel der erwarteten, als vom Vorhandensein seiner wirklichen Eigenschaften. Dieser Zustand getäuschter Erwartung, in welchem gleichfalls unsre Vorstellungstätigkeit in der bezeichneten Weise auf dem Gegenstande festgebannt ist, kann sehr verschieden affektiv betont sein. Wenn wir dem Objekte abgeneigt waren, als seine Gegner, Neider u. s. w., gewährt uns dieser Zustand Lust, indem unsre Vorstellung von ihm vermindert wurde; diese Lust jedoch etwas mit der Unlust der Abneigung vermischt, sie kann eine besondere, scharfe Betonung haben: Spott und Hohn; besonders wenn unsre Abneigung vorher mit Furcht verbunden war. Soweit hiebei die uninteressierte Lust: Scherz, Lachen, oder auch die interessierte Freude über die Niederlage des Gegners u. s. w. vorwiegt, ist diese Stimmung dem physischen Leben förderlich, soweit jedoch Unlust damit verbunden ist, schädlich.

Ferner ist wichtig der Einfluß, den die Affekte ihrerseits auf die Vorstellungstätigkeit ausüben. Indem die Dinge uns gegeben sind durch die Art wie sie uns afficieren, und die mit Lust oder Unlust betonten Affektionen den vorwiegenden Einfluß auf unsre Vorstellungstätigkeit haben, bildet sich die letztere nach zwei Richtungen hinaus. Die mit Lust betonten Vorstellungen, also die unsres Ich und was dazu gehört, unsre Freunde, unsre Tätigkeiten u. s. w. zeigen einen günstigen, vergrößernden Maßstab, die mit Unlust betonten einen ungünstigen, vermindernden. So entsteht Lust aus der gehobenen Meinung von sich selbst: (Selbstüberschätzung), und von Personen u. s. w. denen wir geneigt sind: Stolz auf die Freunde, Partikularismus, Einseitigkeiten aller Art und Lust aus der Verkleinerung von allen dem, gegen was wir Unlust empfinden: Herabsetzung von Dingen, deren Nichtbesitz uns kränkt, ungerechtes Urteil u. s. w.

Deshalb nennen wir auch Alles das, was wir wünschen, erstreben, begehren u. s. w. gut, Alles was dem entgegensteht, aber schlecht. Das Unsrige, die Sache unsrer Partei u. s. w. ist das Gute, das Fremde, wenn es uns entgegen ist, das Schlechte. Benennen wir doch die Eigenschaften der Dinge überhaupt nur nach der Art, wie sie uns afficieren, schön ꝛc. Güter und Übel schätzt Jeder nach dem Maßstabe seiner Empfänglichkeit dafür. Der Geizige kennt kein größeres Glück als Reichtum an Baargeld, dem Neidischen ist nichts angenehmer als das Unglück seines Nächsten, u. s. w.

Auch auf unsren Glauben an die Realität unsrer Vorstellungen sind Lust und Unlust vom größten Einflusse; was uns ungünstig ist, das stößt in unsrer Vorstellungstätigkeit auf schwer zu besiegenden Widerstand. Denn nicht die logische Richtigkeit einer Vorstellung, sondern ihre Stärke d. i. die Stärke der affektiven Betonung, ist es, durch welche sie andre Vorstellungen verdrängt.

Auch in der Beurteilung der Eigenschaften unsrer Mitmenschen ist unsre eigene Empfänglichkeit der Maßstab. Mir erscheint Der kühn, den eine Gefahr nicht schreckt, vor der ich mich zu scheuen pflege; dieser aber wird mich schwachmütig nennen u. s. w. Die Menschen sind also in ihren Urteilen hierüber ebenso verschieden als in der Disposition zu verschiedenen Affekten. Daß gleichwohl vielfache Übereinstimmungen über das herrschen, was wir gut, schlecht u. s. w. nennen, ist ein Werk der Erziehung, indem sich mit den „guten" Handlungen Lust: Aneiferung, Lob, associerte, mit den „schlechten" Unlust: Abmahnung, Tadel, Strafe. Je nach seiner Erziehung nach Familie, Stand, Natur u. s. w. pflegt Einer etwas für ehrenvoll und rühmenswert, der andre das Nämliche für schimpflich und bereuenswert anzusehen, und darnach zu handeln. —

Dadurch, daß wir aus dem Affekt heraus über viele Dinge urteilen, halten wir Manches ohne hinreichenden Grund für ein zu erstrebendes Glück oder für ein zu vermeidendes Unglück, und handeln nach dieser Meinung, obgleich wir bei affektloser Betrachtung erkennen würden, daß

unser Bild von der Sache ein völlig imaginäres ist — von der Unberechenbarkeit vieler Dinge überhaupt ganz zu schweigen. — Wenn nun der tatsächliche Erfolg günstig oder ungünstig für uns ist, so fühlen wir Lust oder Unlust unter der Vorstellung unser selbst als Ursache; und da die Menschen sich für die freie Ursache ihrer Handlungen halten, ist die betreffende Lust: Selbstzufriedenheit u. s. w., nochmehr aber die entsprechende Unlust: Selbstvorwürfe, nagende Reue, besonders intensiv betont.

Endlich ist in der allgemeinen Psychologie der Affekte noch zu bemerken, daß sich die Gesetze des Gedächtnisses, der Association (concatenatio) auch über dieses Gebiet erstrecken. Wenn einmal zwei Affekte zugleich in uns erregt waren, so wird später die Erregung des einen gefolgt sein von einer spontanen Erregung des andren. Wenn wir zugleich mit dem Eindrucke eines Gegenstandes eine — anderweitig verursachte — Lust oder Unlust empfunden haben, so erregt derselbe hinfort selbst in uns den gleichen Affekt, ohne daß wir uns dieser Ursache bewußt zu sein brauchen: Sympathie, Antipathie. Wenn deshalb ein Ding uns eine Ähnlichkeit zu haben scheint mit irgend einem Gegenstande unsrer Lust oder Unlust, so erregt es in uns den gleichen Affekt, wenn dieser bei dem früheren Gegenstand auch durch eine andre als die für ähnlich befundene Eigenschaft veranlaßt war. Hat ein neuer Gegenstand unsres Affekts Ähnlichkeit mit einem, der den entgegengesetzten in uns zu erregen pflegt, so werden wir durch ihn von beiden Affekten zugleich bewegt. Ebenso kann Alles durch die Umstände Gegenstand der Besorgnis oder Hoffnung werden, indem wir, infolge eigener oder fremder Erfahrung etwas Gutes oder Schlimmes darnach erwarten. Die guten Vorzeichen pflegen wir gleichsam als Mittel zum Erfolge anzustreben, die schlechten als Hindernisse zu beseitigen.

§ 49. Die Empfindungen von Lust und Unlust, deren Gegenstand Personen sind: Neigung und Abneigung der Menschen untereinander.

Vor Allem kommt hier Lust und Unlust in Beziehung auf die eigene Person in Frage. Die stärkste aller inneren Erfahrungen ist die, von den beiden einander entgegengesetzten Richtungen, welche allen affektiven Bewußtseinsvorgängen eigen sind. Zur bejahenden Richtung gehört Alles, was sich in positiver Weise auf die eigene Person bezieht. D. h. die Vorstellungen vom Ich, und seinen Kräften, Fähigkeiten, Mitteln u. s. w. sind mit Lust betont. Daher ist die menschliche Natur sehr geneigt, sie zu bilden. Diese Lust an Allem was uns günstig ist, besonders an den eigenen Vorzügen, ist um so größer, je deutlicher man dieselben vor sich sieht, d. h. je mehr man sie als von andren Dingen unterschieden betrachten kann. Daher ist jede Vorstellung, welche dieselben Vorzüge auch Anderen zuteilt, mit Unlust verbunden. So

schließt unser Selbstgefühl das Streben ein, gewisse oder auch alle Vorzüge Andren abzusprechen. Was diesem Streben entgegen ist, erregt Unlust und dadurch Gehässigkeit gegen die Andren, die wir als Ursache der Unlust vorstellen, so gegen die Lobenden und die Gelobten; alles dagegen was für Andre ungünstig ist, Unglück, Mängel aller Art, erregt uns Lust.

Dagegen sind die Vorstellungen die das Ich ganz oder teilweise verneinen, wie die seiner Vernichtung, seiner Schwächen, Mängel u. s. w. mit Unlust betont; durch sie wird das Grundstreben, Bejahendes von Ich vorzustellen, gehemmt. Reiner Haß gegen sich selbst würde eine Richtung im psychischen Leben darstellen, die dem allgemeinen Bewegungsgesetze desselben geradezu widerliefe. Doch gibt es hin und wider Menschen, welche eine gewisse Empfänglichkeit für Eindrücke von Mängeln des eignen Wesens besitzen, sich daher z. B. mit Andren da vergleichen, wo es zu ihren Ungunsten liegt, die jeder Einwirkung eines fremden Willens auf den ihren leicht nachgeben, und überhaupt die Tendenz haben, ihr Ich zurückzustellen.

In der Unlust über die eigene Schwäche ist der Mensch vermöge der allgemeinen Herabstimmung disponiert, lauter für ihn ungünstige Meinungen zu hegen; so stellt er sich vor, daß Andere jene Schwäche noch mehr bemerken, und ihn deshalb verachten, während jene garnicht daran denken; ferner vermag er nicht zu glauben, daß er künftig die Fähigkeit haben werde, richtig zu handeln, zu denken, zu wollen; will er etwas thun, so sieht er Mißlingen und Beschämung in Aussicht, und läßt sich dadurch davon abhalten. Um mehr als eine bloße Meinung kann es sich jedoch handeln bei der Vorstellung, daß man etwas nicht kann — obgleich der Zuschauer diese als „Einbildung" bezeichnet. Für den von ihr Betroffenen ist sie unter Umständen eine vollständige Realität, die in seine Bewegungen ebenso hindernd eingreifen kann, wie ein äußerer mechanischer Vorgang: die körperliche Disposition, mit welcher die Vorstellung des Nichtkönnens verbunden ist, gestattet zugleich nicht die Impulse zur Ausführung.

Den Hauptteil von Spinozas Affektenlehre bildet Lust und Unlust gegen andere Personen. Hier wird die Lust, verbunden mit der Vorstellung eines Andren als Ursache derselben, Neigung, die entsprechende Unlust Abneigung genannt. Teilweise sind die folgenden Sätze auch auf unbelebte Dinge, auf Tätigkeiten u. s. w. auszudehnen, wo dies nicht bemerkt steht, ist es leicht zu ergänzen.

Was die ursächliche Verknüpfung der Neigungen und Abneigungen unter einander betrifft, so kommen zunächst in Betracht die Wirkungen der Neigung und Abneigung im Subjekte derselben.

Eine Wirkung der Association auf dem Gebiete der affektiven Vorgänge ist hier einzureihen. Wenn Jemand durch Einen seiner eigenen oder einer fremden Klasse, Nation, Religion u. s. w. Lust oder Unlust erfahren hat, so verbindet sich bei ihm dieser Affekt mit der Vorstellung

der gesamten Klasse als Ursache; er hegt daher gegen alle derselben Angehörenden Neigung oder Abneigung. Dabei ist noch von Einfluß, daß der Einzelne zur Bildung seiner Gattungsbegriffe das benützt, was gerade ihm am meisten auffiel.

In diesem Satze Spinozas kann man die in der Renaissance hin und wieder gebrauchte Auffassung des Hasses als einer auf eine ganze Klasse gehenden Empfindung vertieft wiederfinden.

Wenn wir einer Person geneigt sind, so erregt ihre Lust oder Unlust in uns das nämliche Gefühl, und zwar um so stärker wir es in jener vorhanden glauben — Mitleid und Mitfreude. Wir sind daher mit unsrem Wünschen, Streben u. s. w. für Alles war ihr Lust bringt, und gegen Alles was ihr Unlust bringt. — Dieses Streben wird jedoch leicht zurückgehalten durch die Vorstellung von Mühe, Schaden u. s. w. mit dem es für uns selbst verbunden sein kann.

Das nun Folgende müßte konsequenterweise so dargestellt sein: Obgleich die mit dem Mitleid verbundene Unlust durch den Gegenstand unsrer Neigung veranlaßt ist, so richtet sie sich doch nicht, als Abneigung, gegen seine Person, sondern gegen die Umstände, welche sein Leiden verursachen. Sofern wir jedoch glauben, daß sein eigner Wille die Ursache des Leidens sei, mischt sich in unser Mitleid eine gewisse Unlust über ihn, und in gewissem Grade sogar wohl Genugthuung über die Strafe, die ihm zu teil wird. Doch gehört die betreffende Stelle zu denjenigen, wo Spinoza mit bloßen Begriffen operiert: eine solche Unlust, schreibt er, sei gar nicht denkbar, denn sie müßte Genugthuung über das Unglück des Andren zur Folge haben, welches nach der Voraussetzung doch unser Mitleid erregen soll. Die Flüchtigkeit springt in die Augen und ist unbedenklich nach dem Satze Spinozas zu korrigieren, daß derselbe Gegenstand entgegengesetzte Gefühle auch in einem Subjekte erregen kann.

Die Lust der Person, der wir abgeneigt sind, erregt in uns Unlust, ihre Unlust erregt in uns Lust, und zwar ist unser Affekt um so stärker, als wir den ihren für stärker halten. Wir sind daher für Alles, was ihr Unlust bringt und gegen das, was ihr Lust bringt. Unser Bestreben, die Lust welche ihre uns Unlust bereiten kann, zu realisieren, wird aber leicht zurückgehalten durch die Vorstellung, daß das Uebel, welches wir dem Anderen zufügen, für uns selbst schädliche Folgen haben könne, die durch Unterlassung des Übels wegfallen.

Wenn die bezeichneten Affekte in dem Gegenstand unserer Neigung oder Abneigung durch eine dritte Person verursacht sind, so stellen wir diese als Ursache der dadurch in uns erregten Affekte vor, d. i. wir werden ihr geneigt oder abgeneigt. Wir sind also eingenommen für den, der dem Gegenstand unsrer Neigung Gutes und dem unsrer Abneigung Übles thut; und gegen den, der dem Gegenstand unsrer Neigung Übles, dem unsrer Abneigung Gutes thut.

Wenn wir den, welchem wir geneigt sind, für Unsresgleichen halten, so streben wir ihm nicht nur überhaupt Lust zu bereiten, sondern

speziell Lust verbunden mit der Vorstellung unser selbst als Ursache, d. i. Neigung für uns. Und je größer diese Gegenliebe ist, um so mehr erhöht sie unser Selbstgefühl, indem wir uns selbst als Ursache der fremden Lust vorstellen. Wenn wir Jemandem aus Liebe etwas Gutes thun, so ist damit stets das Bestreben nach Lust aus der Gegenliebe desselben und nach Hebung unsres Selbstgefühls durch seine Dankbarkeit verbunden. Wenn aber der Empfänger kalt bleibt, so werden diese Bestrebungen gehemmt, und wir empfinden Unlust.

Die durch irgend einen Anlaß aus einer Neigung gegen Jemand entstandene Abneigung ist größer, als sie bei gleichem Anlaß sein würde, wenn statt der Neigung Gleichgültigkeit vorhergegangen wäre. Denn die mit der Neigung verbundenen Bestrebungen: die Lust den Gegenstand zu bewahren, zu fördern, sich der erwiederten Neigung zu freuen, werden nun zurückgedrängt: und je stärker diese Bestrebungen waren, desto größer ist die durch ihre Hemmung geweckte Unlust, als deren Ursache man den Betreffenden ansieht.

Auch der entgegengesetzte Fall kann eintreten: daß nämlich die Regungen zu Gunsten des Andren eine bisher gegen ihn gehegte Abneigung überwinden. Ist dieser Prozeß einmal eingeleitet, so wird er gefördert sowohl durch die Lust aus der neuen Neigung als durch die Lust daraus, daß die Unlust der Abneigung beseitigt wird, beides verbunden mit der Vorstellung des Gehaßten als Ursache. Dadurch wird die Neigung zu diesem größer, als sie bei vorausgegangener Gleichgültigkeit geworden wäre.

Trotzdem kann nicht leicht vorkommen, daß wir Jemand hassen wollen, um ihn hernach desto mehr zu lieben. Da die Aussicht auf spätere Liebe nur durch das Wachstum des gegenwärtigen Hasses wachsen würde, müßte dieses Bestreben sich selbst eine Grenze setzen, um nicht, was absurd wäre, das Gegenteil seines Zieles anzustreben. Doch kann derartiges bei einer rein sinnlichen Liebe vorkommen, indem diese leicht gleichsam krankhafte Formen annimmt; eine solche steht überhaupt dem Hasse nahe und geht sogar leicht in denselben über. Der Streit erhöht oft ihre Leidenschaft mehr als die Einigkeit.

Spinoza gedenkt hier einer Eigenheit, die sich in schwächerer Form bei vielen komplizierten aber charakterschwachen Individualitäten zeigt. Sie sind mehr oder weniger leidenschaftlich zu Scenen geneigt, in denen sie die gleichmäßige Freundschaft oder Liebe unterbrechen, wobei sie in dem Wunsche, hernach durch den Contrast das Verhältnis erst recht zu genießen, das Spiel zu weit treiben, und sich dadurch in die gehässigen Gefühle merklich verstricken. Ähnliches berichten ja selbst vom Landvolke hervorragendste Kenner desselben, zum Beispiel Paul Rosegger.

Endlich gehört hieher eine besondere Eigentümlichkeit, die mit der Liebe verbunden sein kann. — Spinoza sagt nicht, daß sie bei der geschlechtlichen Liebe typisch, jedoch nicht auf diese einzige Art der Neigung beschränkt ist — die Eifersucht. Ein Liebender strebt darnach, daß die

Geliebte möglichst innig an ihm hänge, und dieses Streben wird noch verstärkt, wenn er einen Andren sich um das gleiche Ziel bemühen sieht. Da es nun die Eigenart der Liebesgefühle ist, exklusiv zu sein, wird sein Streben gehemmt, wenn er sich vorstellt, die Geliebte schenke dem Nebenbuhler gleiche oder größere Neigung, als vorher ihm allein. Er wird Unlust fühlen um so stärker als vorher die Lust aus der Gegenliebe der Geliebten und damit das Streben, sie zu erhalten, in ihm mächtig war. Diese Unlust ist verbunden mit den Vorstellungen der Geliebten und des Nebenbuhlers. Er wird also jene noch lieben und zugleich hassen, gegen diesen aber Haß und Neid fühlen. Verstärkend für diese Leidenschaft kann auch noch der Umstand hinzutreten, daß der Liebende von der Geliebten nicht mehr mit der gleichen Miene wie früher empfangen wird. Hat der Liebende den Andren, abgesehen von der gegenwärtigen Eifersucht, bereits vorher gehaßt, so ist der Haß gegen die Geliebte schon von vornherein stärker, weil sie dem Gegenstande der Unlust Lust gewährt, und der Liebende gezwungen ist, ihr Bild zusammen mit dem des Gehaßten sich vorzustellen. Spinoza bemerkt hier in etwas naiver Weise, es trage zur Steigerung der Unlust bei, daß es gerade die Schamteile und Sekrete des Letzteren sind, an die wir denken müssen.

An diese Darstellung der Wirkungen der Affekte im Subjekte selbst schließt sich die der Wirkungen von Neigung und Abneigung auf den Gegenstand derselben.

Wenn Jemand wähnt, für einen Andren, gegen den er bisher indifferent war, Gegenstand der Lust d. i. der Neigung zu sein, wie es ja spontan durch Sympathie, Association u. s. w. kommen kann — so wird er sogleich Lust empfinden unter der Vorstellung dieses Anderen als Ursache, d. i. Neigung gegen ihn, verbunden mit dem Streben, ihm wohlzuthun — wohlwollend dankbare Gesinnung. Mit dieser Lust kann sich die Vorstellung der eigenen Person verbinden, als habe Diese zureichenden Anlaß für die Neigung gegeben. Die Vorstellung des Andren als Ursache der Lust, und damit das Streben ihm wohlzuthun wird dadurch zurückgedrängt. Diese Wendung tritt sehr leicht ein, da sie mit gehobenem Selbstgefühle verknüpft ist und also in gleicher Richtung mit dem Grundzuge unsrer Natur geht. Daher kann man uns nicht leicht so gut behandeln, daß wir es nicht wohl verdient zu haben glauben. Auch wenn die dankbare Gesinnung gegen den Andren bestehen bleibt, kommt doch das egoistische Element vorwiegend zu seinem Rechte, indem wir das Angenehme was für uns aus der Neigung des Andren hervorgeht, auch fernerhin zu genießen wünschen.

Wenn Jemand glaubt, für einen Andren, der ihm bisher gleichgiltig war, ein Gegenstand der Unlust (Abneigung) zu sein, wird er sofort von Unlust gegen denselben befallen und daher von dem Bestreben das vorzustellen und zu tun was ihm ungünstig ist. In dieser Unlust kann auch Furcht liegen, insofern mit der Vorstellung, daß Jemand uns abgeneigt ist, sich sehr leicht die verbindet, er suche uns zu schaden.

Haben wir den Haß des Andren aus einem uns zugefügten Übel erkannt, so bietet sich unsrem Gegenhasse als zunächstliegender Impuls die Heimzahlung des gleichen Übels. Wenn sich mit der Wahrnehmung fremder Unlust über uns die Vorstellung verbindet, hinreichenden Anlaß dazu gegeben zu haben, so richtet sich die Unlust gegen unsre eigne Person (Scham, Reue u. s. w.). Jedoch tritt dieser Fall nicht leicht ein, da er dem Streben des Selbstgefühls zuwiderläuft. Daher werden wir unser Verhalten gegen einen Andren nicht leicht schlimm genug finden, um nicht jede Reaktion seinerseits noch übel zu nehmen.

Eine bereits bestehende Neigung oder Abneigung gegen Jemand wird durch Neigung oder Abneigung von seiner Seite noch gefördert, indem neue Lust und Unlust zur alten hinzukommt. Durch den Austausch steigern sich diese Gefühle gegenseitig, besonders der Wechselhaß, der jedoch zumeist durch die Furcht vor den Folgen verhindert wird, sich stark zu äußern.

Wer den, dem er geneigt ist, sich abgeneigt wähnt, fühlt Neigung und Abneigung zugleich gegen ihn.

Die Neigung dessen, dem wir abgeneigt sind, erhöht etwas unser Selbstgefühl, und wir wünschen soweit, ihm zu gefallen, sind auch eventuell zum Mitleid gegen ihn gestimmt. Wenn diese Regungen durch die Abneigung überwunden werden, kommt es vor, daß wir dem der uns liebt, Übles thun, und dies macht auf den Zuschauer jenen besonderen Eindruck, den wir als den der Grausamkeit bezeichnen, vorzüglich wenn man annimmt, Jener habe keinen der Anlässe, denen sonst gewöhnlich Rache zu folgen pflegt, gegeben. Doch können auch die Regungen zu Gunsten des Andren überwiegen, und dann (s. o.) wird die Gegenliebe zu diesem größer sein, als wenn keine Abneigung vorhergegangen wäre.

Es erübrigt noch die Darstellung der Neigungen und Abneigungen, welche aus den Eigentümlichkeiten der geselligen Natur des Menschen entstehen. Die Grundtatsache der socialen Natur des Menschen besteht darin, daß, wenn wir Einen Unsresgleichen von einem Affekte der Lust, Unlust oder Begierde ergriffen sehen, wir selbst von einem ähnlichen Affekte ergriffen werden. Dieses „Unsresgleichen" Spinozas ist in diesem Abschnitte als Gegenstand des Gefühls, als subjektiver Begriff, und daher in Bezug auf verschiedene Fälle und verschiedene Individualitäten sehr weit oder sehr eng zu fassen. Es kann sich sowohl auf jeden Nebenmenschen, ja in gewissem Grade auf beseelte oder selbst auf organische Wesen überhaupt ausdehnen, als andrerseits auf Race, Volksstamm, Nation, Gemeinde, Berufs- und Gesinnungsgenossenschaft, zufälliges Zusammensein, Familie u. s. w. — Spinoza fügt hinzu, daß er unter Unsresgleichen stets einen Menschen verstehe, der außerdem kein Gegenstand irgend eines Affekts für uns ist.

Diese Übertragung der Affektionen ist zu beobachten von den einfachen Reflexnachahmungen bis zur Übertragung des Impulses, etwas für nützlich, angenehm, geziemend u. s. w. zu halten. Wir bemerken es

besonders im unentwickelten Zustande; die Kinder, deren Körper und Geist sich gleichsam stets in labilem Gleichgewichte befindet, sehen wir lachen und weinen, blos weil sie Andre lachen und weinen sehen. Was vor ihnen Andre tun, das wollen sie gleich nachahmen; und was sie Andere genießen sehen, wollen sie selber haben.

Wenn wir daher sehen, daß Einer etwas liebt, begehrt oder verabscheut u. s. w., so sind wir geneigt den gleichen Affekt gegen den Gegenstand zu hegen. Wenn dies bereits zuvor der Fall war, so wird unser Affekt durch den Eindruck des fremden noch verstärkt. Ist der fremde Affekt gegen eine Sache ein dem unsrigen entgegengesetzter, so schwankt unser Gemüt zwischen dem ursprünglichen eigenen und dem mitempfundenen fremden Affekte.

Überhaupt tritt die direkte Übertragung der Affekte im gemeinschaftlichen Leben zuweilen sehr zurück gegen die Wirkungen des reinen Egoismus. Wenn wir einen von uns Gehaßten von einem Affekte ergriffen gesehen, werden wir nach den allgemeinen Gesetzen von Neigung und Abneigung vom entgegengesetzten Affekt ergriffen. Und es giebt Naturen von sehr lebhaftem Egoismus, die zur Gehässigkeit gegen Andre sehr geneigt sind, und daher jeder fremden Ansicht mit um so größerem Affekt entgegentreten, als der war, mit dem sie geäußert wurde.

Aus der Übertragung der Affekte entsteht eine Reihe von Gemütsbewegungen: Lust aus der Lust von Unsresgleichen: Mitfreude, die jedoch meistens vom Neide (s. u.) verdrängt wird; Unlust aus dem Leiden von Unsresgleichen, Mitleid, verbunden mit dem Streben, das Leid zu mindern. Ferner indirekt: Lust darüber, daß Jemand Einem Unsresgleichen wohltut, d. i. Neigung zu Ersterem; Unlust darüber daß Jemand Einem Unsresgleichen wehe tut d. i. Indignation gegen Ersteren. Gänzlich ohne Beimischung von altruistischer Unlust (Mitleid) wird auch die Lust nicht sein, die das Leid von Einem Unsresgleichen uns bereitet, den wir hassen. In loserem Zusammenhang mit der geselligen Natur des Menschen steht die Lust aus der Handlung eines Andren, die er begeht um uns zu gefallen: Befriedigung über höfliche Begegnung u. s. w. und die Unlust über eine Handlung, bei der die Rücksicht uns zu gefallen außer Acht gelassen ist.

Eine Folge der Übertragung der Affekte besteht ferner darin, daß wir, indem wir einen Andren nach einer Sache streben und sich ihrer freuen sehen, ebenfalls jene als Gegenstand der Lust ansehen und sie zu genießen streben. Wenn nun der fremde Genuß den unsrigen ausschließt, so erregt die Vorstellung von diesem Glücke des Andren unsre Unlust, und wir streben zu verhindern, daß er sich desselben bemächtige. Ebenso wird es uns Unlust erregen, wenn er im Besitze der Sache ist, und zwar um so mehr, je mehr wir selbst die Sache begehren. So empfinden wir also Unlust verbunden mit der Vorstellung jener Person, d. i. Abneigung gegen sie auf Grund ihres Besitzes: Neid; und ihr Glück erregt uns daher Unlust, ihr Unglück Lust. Wir werden auch be-

strebt sein, diese Lust für uns herbeizuführen, soweit wir nicht als Folge davon eignen Schaden besorgen müssen.

Eine andere Seite unserer socialen Natur besteht darin, daß in unsren Affekten, soweit sie nicht exklusiven Charakters sind, wie die Geschlechtsliebe, das Streben liegt, sie durch den Anblick ihrer Nachahmung von Seite der Andren noch gesteigert zu fühlen. Dieses Streben gehört so zur Eigenart der Affekte, daß wir Vieles, was uns unsrer individuellen Constitution gemäß als Gutes, Nützliches u. s. w. erscheint, als solches sogleich von Allen anerkannt und ausgeführt wissen wollen. Dies geht so weit, daß wir das Bestreben haben, Alles was zu unsrem Ich gehört, verallgemeinern und den Übrigen aufzudrängen, und dadurch Gegenstand ihrer Anerkennung und Neigung zu werden.

Wenn Einer etwas getan hat, wovon er glaubt, daß es den Andren Lust bereitet, so empfindet er selbst Lust, und zwar verbunden mit der Vorstellung seiner selbst als Ursache jener Lust, d. h. er betrachtet sich selbst mit Freude, — gehobenes Selbstgefühl. Wenn er dagegen etwas getan hat, wovon er glaubt, daß es den Übrigen Unlust erregt, betrachtet er sich selbst mit Unlust — Selbstvorwurf u. s. w. Das Selbstgefühl wird durch das Lob Andrer noch mehr gehoben, was leicht zur Selbstüberschätzung führt, durch den Tadel Andrer mehr niedergedrückt; ersteres erregt also Lust, letzterer Unlust. Daher streben wir, alles das zu tun, wovon wir glauben, daß es Die Unsresgleichen mit Lust ansehen werden; dagegen widerstreben wir das zu tun, worüber sie nach unsrer Annahme Unlust empfinden werden. Das Streben zu gefallen und das Widerstreben zu mißfallen kann gegenüber den übrigen Strebungen von relativ sehr verschiedener Macht sein, von normaler bis zu übertriebener und andrerseits bis zu abgestumpfter, geringer Empfänglichkeit: Wohlanständigkeit, Ehrliebe — Ehrsucht, Gefallsucht — Cynismus, Insolenz. Das Übermaß dieses Strebens ist fast unüberwindlich, indem sich das letztere sehr leicht mit andren Begierden verbindet, wie mit Liebe zum Prunk, zum Spiel, zu den Weibern.

So sehen wir, wie die Grundrichtung alles Geschehens, die im psychischen Leben als Selbstgefühl hervortritt, erst im Leben in der Gemeinschaft zur Entfaltung kommt. Vermöge dieses Grundzugs sieht der Mensch alles, was zu seinem Ich gehört oder näher mit diesem zusammenhängt, in vergrößerndem, und Alles, was dem entgegensteht, in verkleinerndem Maßstabe, und urteilt also — gleichsam geisteskrank — ganz anders als er bei unbefangenem Blicke tun würde.

Dieser Ausdruck Spinozas, was mit dem Ich zusammenhängt, ist in ähnlichem Sinne zu fassen wie oben das „Unsresgleichen." Der Eine zieht in den Kreis des Ich in dem Sinne dieses Abschnittes nur seine Person oder nur einen Teil, irgend eine besondre Fähigkeit derselben, ein Andrer die Familie, Nation u. s. w., und dies ist beim Einzelnen auf verschiedenen Gebieten verschieden. So verteidigt der Eine leidenschaftlich den Wert seiner individuellen Kunst, ein Zweiter den

der Schule, der er damit angehört, ein Dritter diese Kunst als nationale u. s. w. — Man sieht hier wieder, daß Spinoza nur das Alltäglichste schildert: die sämmtlichen Sätze dieses Absatzes über unsre sociale Natur kann man im Lauf einer Viertelstunde an irgend einem Gasthaus-Stammtische bestätigt finden.

Über die Wirkung seines Wesens auf Andere täuscht sich der Mensch sehr leicht — besonders wenn das Selbstgefühl sich bei ihm sehr in Gefallsucht äußert — er glaubt Allen zu gefallen, während er Allen unangenehm ist. Und diese Vorstellungen von den Kräften des eigenen Ich bleiben solange, bis die Erfahrung ihm die Vorstellungen aufdrängt, welche diesen widersprechen.

Die Lust des gehobenen Selbstgefühls wiederholt sich, so oft der Mensch seine Vorzüge betrachtet. Daher erzählt Jeder gern seine Taten, zeigt die Kräfte seines Körpers und Geistes. Durch die wechselseitige Hemmung dieser ihrer Bestrebungen werden sich die Menschen untereinander unbequem, lästig, verhaßt. Jeder spricht von den Fehlern der Andren, und von seinen eigenen Vorzügen, und will Denen gleich sein, die über ihm stehen. Das gesteigerte Selbstgefühl, welches beinahe ein allgemeiner menschlicher Zug ist, macht geneigt zu einer großen Reihe von Affekten. So erregt eine unparteiische Beurteilung durch Andre die größte Unlust; jede lobende aber findet erfreute und gläubige Aufnahme. Jede Anerkennung, die ein Andrer erfährt, erregt sehr leicht Neid. Für Motive von Liebe, Mitleid, Dankbarkeit, die sich nicht direkt auf das eigene Ich beziehen, ist nur geringe Empfänglichkeit da. Auch in dem zum Kleinmut Geneigten macht sich das Selbstgefühl noch geltend; je mehr er unter Andren zu stehen glaubt, desto größer ist seine Unlust; daher sucht er Diese möglichst herabzuziehen, um eine relativ bessere Position für sich selbst zu haben. Übrigens birgt sich unter der äußeren Form des Kleinmutes oft die größte Meinung von sich selbst.

Endlich sehen wir, daß, obgleich Mitleid und Mitfreude dieselbe Grundlage in der geselligen Natur des Menschen haben wie Schadenfreude und Mißgunst, doch die letzteren vermöge der Verstärkungen, die das Leben in der Gemeinschaft ihnen bietet, vor den ersteren sehr überwiegen: daß die Menschen weit leichter zu den letzteren geneigt sind. Denn der Neid bezieht sich nicht nur auf Güter, die durch den Besitz des Andren uns entzogen würden, sondern auf alles Gute, was unsre Nebenmenschen haben. Wenn es trotzdem manchmal zur Bewunderung fremder Vorzüge kommt, so hat dies seinen Grund darin, daß die Menschen sich nichts ernsthaft wünschen können, was ganz außerhalb der Fähigkeit ihrer Natur liegt. Wenn sie daher gewisse große Vorzüge Andrer so ansehen, als seien diese etwas ganz Besonderes, mit Anderem und besonders mit ihnen selbst Unvergleichbares, so kann kein Neid in ihnen entstehen. Denn die Stärke dieser Empfindung ist immer davon abhängig, in welchem Maße der Beneidende selbst nach dem Besitze des betreffenden Gutes strebt. —

§ 50. Die Verdrängung des affektiven Lebens durch das intellektuelle; Spinozas Ideal von der höchsten Stufe der geistig-sittlichen Bildung in Übereinstimmung mit dem modernen Begriffe derselben.

Mit vollem Unrecht gilt vielfach die Ethik als Lehre von der sittlichen Entwicklung für unexakt. Die Frage, nach welcher Richtung hin ein gewisses Erscheinungsgebiet den in ihm geltenden Gesetzen gemäß sich fortentwickelt, gilt auf jedem anderen Gebiet für eine ebenso induktiv wissenschaftliche, wie die Frage nach jenen Gesetzen selbst; beide sind untrennbar. Spinoza hat im dritten und vierten Teile seiner Ethik den Mechanismus der Gemütsbewegungen geschildert, wie er auf einer gewissen Mittelstufe menschlicher Entwicklung vor sich geht, welche wir etwa mit „Spießbürger" bezeichnen, und welche er selbst bereits weit unter sich gelassen hatte. Im fünften Teile sucht er eine höhere Stufe des Gemütslebens darzustellen.

Die Richtung der Entwicklung ist eine doppelte, einmal zielt sie nach einer veränderten Ordnung der Triebe untereinander nach ihrer Quantität oder Kraft, und ferner nach einer Veränderung in der Qualität, dem Inhalt der Triebe selbst. Wenn Spinoza dieser aus jeder Kinderstube bekannten Tatsache, die er sehr deutlich beschrieben hat, die gebrauchten und nichtssagenden Etiketten animositas und generositas anhing, so trug dies sehr wesentlich zur Unverständlichkeit seiner Moral bei.

Mit zunehmender Entwicklung der geistigen Funktionen, führt Spinoza aus, verliert das affektive Leben mehr und mehr seinen blind impulsiven (reflektorischen) Charakter; es wird den höheren geistigen Tätigkeiten untergeordnet. Auf dieser höheren Stufe verfolgt der Mensch nicht mehr seinen Nutzen indem er jedem Impulse folgt, sondern indem er sich, seine eigene Natur besser erhalten zu können, der Natur der Dinge anpaßt. So erkennt der Mensch seine Ohnmacht der tatsächlichen Wirklichkeit gegenüber; er hört auf Affekte zu hegen, die seiner Natur schaden, wie Neid und Verbitterung; hingegen stärkt sich die Anlage zu allen Affekten, welche zu seinem Nutzen wirken, wie die Fähigkeit, sich über etwas zu freuen. So lernt der Mensch, von dem Einflusse zu abstrahieren, welche die Vorstellung der zeitlichen Nähe oder Entfernung auf seine Impulse und Handlungen ausübten. Die Erwägung eines wahrscheinlichen künftigen Schadens genügt, um die Macht, die ein seine Sinne an der Gegenwart fesselndes Objekt auf ihn ausübt, nicht zur Wirkung kommen zu lassen. Anfangs müssen diese hemmenden Vorstellungen selbst affektiven Charakter haben, indem sie als Strafe oder Drohung auftreten; aber auch wenn diese Stufe der Zucht überwunden ist, bleibt noch Alles mit starker Unlust betont, was einem von gegenwärtigen Objekten ausgehenden Impulse Abbruch tut. Je freier aber der Mensch wird, desto leichter und selbstverständlicher wird dieses Überwiegen zusammengesetzter Vorstellungen: Zukunft, Folge u. s. w., über

die einfachen: Erfüllung des gefühlten Wunsches. Während auf unteren Stufen ein Affekt nur durch einen andern Affekt bekämpft werden kann, genügt später die Vorstellung eines solchen, so z. B. eines zukünftigen Schmerzes um von einem sofortigen Genusse abzuhalten. Ein gutes Hülfsmittel ist, über die einzelnen Gelegenheiten, bei welchen Gemütsbewegungen unser Handeln beeinflussen können, nachzudenken, sich Ziel und Zweck der verschiedenen Faktoren des menschlichen Lebens klar zu machen, und sich die hieraus entspringenden praktischen Grundsätze recht fest einzuprägen. Man wird dann dem beim tatsächlichen Anlaß hervorbrechendem Affekt doch anders gegenüberstehen.

Wenn auch das Denkvermögen niemals dahin gelangt, das in der Wahrnehmung vorliegende Produkt aus der Natur der Dinge selbst und der unsres Auffassungsvermögens in seine Faktoren zu zerlegen, so erkennt doch unsre Vernunft mit voller Klarheit und Deutlichkeit den allgemeinsten höchsten Begriff, welchen sie selbst aus den Dingen ableitet. Dieser besteht in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit oder Notwendigkeit, welche nichts ist, als die Erhaltung der Natur jedes Dinges. —

Für diese Ansicht von der Einheit des Seins hatten die Begriffe Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit, welche ein Jahrhundert später durch Kant in potenziert scholastischer Weise wieder als Realitäten auftraten, nurmehr die Bedeutung von beschränkten Gesichtspunkten — man könnte sagen zufälligen Ansichten des Zuschauers. —

In der Erkenntnis, daß Alles aus den ewigen Gesetzen der Natur mit gleicher Notwendigkeit hervorgeht, wird der Freie nichts finden, was Haß, Verachtung oder Lachen verdient. Auch läßt er sein Gemütsleben in keiner Weise durch den Zorn, den Haß, die Verachtung beeinflussen, welche er von Andren erfährt; wo es möglich scheint, sucht er durch Zeigen seiner edlen und vorurteilslosen Gesinnung diesen Mächten entgegenzuwirken. Er ist weder tollkühn noch feige; der Vernunft gehorchend vermeidet er mit derselben Tugend diese Gefahr, mit welcher er eine andere überwindet. Den Gesetzen ist er gehorsam, um möglichst unbehelligt von ihnen zu leben.

Die Erkenntnis des Guten und Bösen ist selbst gar nichts Anderes als eine Gemütsbewegung: Lust und Unlust, bestehend im Bewußtwerden körperlicher Erregungen, die durch gewisse Vorstellungen veranlaßt sind. Diese verworrenen Vorstellungen, welche das gemeine Bewußtsein mit gut und schlecht ausdrückt, haben in seiner klaren Erkenntnis keine Stelle mehr. Ja, wenn die Menschen frei geboren würden, hätten sie diese Vorstellungen niemals bilden können. Er begehrt geradezu zu leben, tätig zu handeln, sein Dasein zu erhalten und so lange alle ihm erreichbaren Güter dieses Lebens zu genießen, ohne an einen darüber hinaus liegenden Zweck und an das Ende: den Tod, zu denken. Weder pocht er vermessen auf die Sicherheit und Fülle seiner Glücksumstände, noch quält ihn Furcht vor möglichem Übel; war der Erfolg einer seiner vollbewußten Handlungen ein ungünstiger, so ist er weit entfernt, sich der

zwiefachen Niedrigkeit der Reue, der Selbstvorwürfe, hinzugeben. Ebenso ist ihm das Mitleid etwas blos Krankhaftes; denn darin eben besteht seine Freiheit, daß er zu allen Handlungen durch die bloße Einsicht bestimmt wird, zu welchen Andre als Werkzeuge eines sie überwältigenden Affektes fortgerissen werden. Doch werden bei ihm die Grundmotive seines vernünftigen Lebens selbst eine affektive Betonung erhalten, aber diese ist nicht den Gesetzen der vernunftlosen Gemütsbewegungen unterworfen, indem sie stets die gleiche bleibt.

Diese freien, nur unter Leitung der Vernunft lebenden Menschen, stimmen ihrer Natur gemäß mit einander überein; und Jeder von ihnen wünscht für die Übrigen dasselbe wie für sich. Da das aus dieser Gleichheit hervorgehende Wohlwollen durch keinerlei Kleinherzigkeit oder Neid gehemmt wird, so sind sie sich untereinander am nützlichsten, und die Freundschaft verbindet sie am stärksten. —

Willkürlich ist es, wenn Spinoza annimmt, daß der Altruismus aus der Vernunfterkenntnis allein, nicht aus der Entwicklung des Menschen überhaupt hervorgeht. Weiß doch jeder Erfahrene, daß Menschen ohne altruistische Regungen gerade bei hochgradiger Verstandesentwicklung die reinsten Egoisten sind, und daß solche Menschen, bei vollster Einsicht in die Ersprießlichieit und Notwendigkeit altruistischer Impulse dieselben nie lebendig fühlen können, wenn sie auch sich eingelernt haben, dieselben zu markieren.

Der „Freie", dessen Bild hier Spinoza so ausführlich entwirft, soll natürlich nicht bloß in der Idee oder auf dem Monde leben; war doch Spinoza selbst eine solche Natur; und wir treffen solche an, wo die Bedingungen zu ihrer Entstehung und Erhaltung gegeben sind. Daher sind sie da zu finden, wo die Cultur für einen Teil der Gesellschaft ganz ausnahmsweise bevorzugte Bedingungen herbeigeführt hat; beim Adel, der frei ist von der Sorge um den Lebensunterhalt, um die Erkämpfung einer geehrten bürgerlichen Stellung und frei von dem Zwange in irgend einem Berufe, außer dem an profanen ethischen Gütern reichsten, dem Offiziersstande, oder in dem in andrer Weise ausgezeichneten des Großgrundbesitzers zu arbeiten. Und auch hier werden solche Freie im Allgemeinen nur da zu finden sein, wo durch jahrhundertelange Reinhaltung des Blutes von der Vermischung mit Personen jener zuerst von Spinoza geschilderten Mittelstufe die Vererbung ungehindert zu ihrer läuternden Wirkung gelangte. Im Übrigen kann sich natürlich, wie Spinozas eigenes Beispiel zeigt, Jeder selbst zum Aristokraten in diesem Sinne machen, wenn er dem ganzen Kram der kleinlichsten Affekte, die Spinoza in so unerreichter Weise durchschaute, und die allerdings den Meisten nötiger sind als die Lebensluft, entsagen wollen kann. Und ich wünsche dem Leser, daß er von diesen geheimen wie von jenen offiziellen Aristokraten Einige kennen lerne, die dem von Spinoza erlebten und geschilderten, nicht erträumten, Bilde des Freien, vollständig entsprechen. Denn die Lebensanschauung, welche Spinoza hier als die des „Freien" proklamiert,

ist eben dieselbe, welche wir bei wahrhaft hochgebildeten und auf der obersten Stufe geistiger und sittlicher Entwicklung stehenden Menschen unsrer Zeit begegnen. Allerdings konnte Spinoza nicht ahnen, daß auf dieser hohen Stufe eine Reaktion gegen den Culturprozeß eintreten würde, welche gerade den beiden Grundtrieben der Menschennatur wieder zu möglichst unumschränkter Herrschaft verhelfen soll: dem Wunsch, den Gegenstand der primitivsten Unlust: den Mann, der der persönlichen Geltung oder der geschlechtlichen Auswahl entgegentritt, zu töten, den Gegenstand der primitivsten Lust aber, das begehrte Weib, unter allen möglichen Umständen zu besitzen. Deshalb wird man das Duell und die praktische Polygamie in Spinozas Schilderung vermissen.

Vielleicht wird der Gedanke Befremden erregen, daß die Anschauungen, die der in mancher Hinsicht ganz antiquierte Sonderling Spinoza über Moral geäußert hat, gleich denen des Aristoteles, wirklich moralischer, aufgeklärter und vor Allem moderner sein sollten, als die meisten, die von heutigen Philosophen zu lesen sind. Allein hiebei ist Eines zu bedenken: daß sich nämlich in der Philosophie, und speziell in der theoretischen und angewandten Psychologie, niemals, selbst nicht in Fachkreisen, das Niveau eines erworbenen und ererbten Besitzes festgestellt hat, unter welches die Publikationen in Büchern und einschlägigen Zeitschriften nicht herunterfinken dürften. Es ist das eine Eigentümlichkeit, welche unter allen Wissenschaften und Errungenschaften der Geistesbildung überhaupt blos die genannten Fächer zeigen. Während es nicht leicht denkbar ist, daß eine naturwissenschaftlich-technische Arbeit die alten Bauernfragen ernsthaft aufwerfen sollte, wo denn in der Lokomotive die bewegenden Pferde stecken, oder wie es die Astronomen anstellen müssen, um die Namen der Sterne herauszubekommen, diskutieren jene Disciplinen zuweilen noch ziemlich analoge Probleme, zum Beispiel welche Stelle des Körpers der Sitz der Seele sei, oder wie man es anzustellen habe, um zu den sachentsprechenden Definitionen des Seins, des Dinges überhaupt, des Schönen u. s. w. zu kommen. Und wir in Deutschland sind gewohnt, gewisse Dinge, wenn wir sie in zwangloser Gesellschaft hören, sofort als Aussprüche eines kulturhistorisch zurückgebliebenen ungebildeten Geistes, eines platten bäurischen Ignoranten oder unerträglichen Schulzopf-Philisters zu bezeichnen, der für ernste wissenschaftliche Gespräche überhaupt hors de concours steht, — von kürzeren und schärferen Ausdrücken für den geistigen Habitus ganz zu schweigen —, und doch, liebenswürdig genug, die gleichen Dinge mit ebensoviel Mühe als Achtung und bestem Willen zu geistiger Subordination zu lesen, sobald sie in philosophischen Büchern und Zeitschriften gedruckt sind. —

§ 51. Der „Anti-Spinoza".

Unter den Schriften, die noch vor dem Ende des Jahrhunderts gegen das Werk Spinozas gerichtet wurden, ist die einläßlichste der

„Anti-Spinoza oder Prüfung von Spinozas Ethik", von dem Professor Christoph Wittich zu Duisburg verfaßt, und aus seinem Nachlasse zu Amsterdam 1690 herausgegeben. Diese Schrift war ungemein geeignet, die großen Gedanken, die sie bekämpfen wollte, zu verbreiten, indem die kurzen, schroffen, für Viele unverständlichen Sätze Spinozas durch behaglich breite Diskussionen bequem zugänglich gemacht waren; überdies stand beinahe der ganze Wortlaut der Ethik darin abgedruckt. Es ist anzunehmen, daß ein hoher Preis dem Erfolge des Buches hinderlich war, denn es enthält in prachtvoller Ausstattung durchgängigen dreifachen Druck: Spinozas Lehrsätze und dessen Anmerkungen, Wittichs Commentare.

Der Verleger des Anti-Spinoza hebt in der Vorrede hervor, wie notwendig es sei, dem Gifte des Spinozismus entgegenzuwirken, welches sich in so kurzer Zeit über die meisten Teile des christlichen Erdkreises verbreitet habe und Tag für Tag noch weiter um sich greife. Vor Allem gehöre dahin die Ableitung aller Dinge aus irgend einer rohen und blinden Notwendigkeit. Leider sei es nicht möglich, Spinoza durch die Autorität des Aristoteles zu widerlegen, da dieser ja im gleichen Pfuhle stecke wie Spinoza selbst.

Wittich selbst scheint nicht mit vollem Herzen bei dem Werke beteiligt gewesen zu sein; vielleicht folgte er mehr den Wünschen seiner Kartesischen Freunde, deren Corpsgeist für die bagatellmäßige Behandlung des Traktats über die Leidenschaften, die Ignorierung der Kartesischen Physiologie und die Verunglimpfung der von Deskartes festgehaltenen theologischen Sätze an Spinoza gerächt sein wollte. Der Verfasser zeigt sich blos entrüstet, wenn Spinoza auffällig zu Ideen der christlichen Moral, wie Reue, Buße, Wahlfreiheit, in Widerspruch tritt; wenn er Deskartes angreift; oder wenn er schwierige theoretische Begriffe vorbringt, die Wittich nicht versteht, wie den der adäquaten Erkenntnis. Dann aber ist er gegen den Heros, mit dem er zu tun hat, gesucht unhöflich, und brummt häufig über „diesen Menschen", dessen Sätze, mit denen des Deskartes verglichen, bald zeigen würden, was gutes Geld und was Spielmarken sind. Er schreibt: Spinoza verachte die psychische Physiologie ihrer Schule, weil man ihm nicht sagen könne, auf welche Weise die glandula ihre Wirkungen als Nerven- und Bewußtseinscentrum hervorbringe. Als ob man das Wachstum der Pflanzen verneinen könne, weil wir nicht bestimmen können, wie es sich für jeden Tag einteilt!

Im Ganzen sind Wittichs Einwürfe dieselben, die jeder Kopf von gutem Verstande und ohne Tiefe gegen den großen Genius vorbringen würde, dessen große Irrtümer in der Methode offen zu Tage liegen. In Bezug auf die letztere hebt Wittich richtig hervor, daß Vieles durch Beispiele weit klarer geworden wäre, als durch den logischen Beweis. Durch die abstrakte Art, in welcher Spinoza seine Sätze proponiert, heißt es, sind sie fast alle dunkel. Und wie könne man überhaupt etwas mathematisch beweisen wollen, was individuell verschieden

ist? Man müßte doch sich wenigstens begnügen zu sagen: im Allgemeinen ist es so. Aus der Erklärung eines einzelnen Falles, der unsre eigene innre Erfahrung (conscientia interior) entgegenkommt, hätte man Manches viel besser erkannt. Andres giebt man leicht von selbst zu, und es hätte nicht so großer Vorbereitungen bedurft, um es als richtig zu erweisen.

Richtig bemerkt auch Wittich einige Einzelheiten, die allerdings gegenstandslos werden, sobald man Spinoza die verdiente Ehre antut, ihn mit einem grano salis zu verstehen. So sagt er: Die Eifersucht ist kein Haß gegen die Gattin; selbst wenn man sie schuldig glaubt, ist die Liebe oft noch größer. Das Verlangen nach einem Gegenstande verbindet sich nur dann mit den Umständen, unter dem man sich seiner bisher erfreut hat, wenn diese nicht direkt unangenehm sind. Wenn einer ein schönes und geistvolles Mädchen in ärmlichen Umständen kennen und lieben lernte, will er es doch lieber ohne die letzteren heiraten. Über die Fassung des Staunens als affektlosen Zustands hält sich Wittich mit Recht auf.

Die ontologischen Grundbegriffe Spinozas, wie das Streben nach Selbsterhaltung, bleiben für Wittich völlig unzugänglich; zu dem Ausspruche der Identität von Geist und Körper bemerkt er, dieselbe finde nicht statt, und zu dem Satze: Gott ist die immanente, nicht die transeunte Ursache aller Dinge, schreibt er lakonisch: falsa est ista propositio. Die Relativität von Gut und Schlecht ist für Wittich geradezu „Quelle und Ursprung aller Frevel". Auch zeigt sich sehr deutlich, wie sehr er, als Kartesianer, auch Scholastiker ist und nicht fassen kann, daß es Spinoza gar nicht auf die Worte, sondern auf die Tatsachen ankommt. So gerät er in helles Entsetzen darüber, daß Spinoza einmal sagt, die Liebe sei eine Art Fröhlichkeit, und ein andresmal, die Fröhlichkeit sei eine Art Liebe für etwas; und zu dem Satze von der Einheit der seelischen Funktion, den wir bereits als Aristotelisch kennen gelernt haben, bemerkt Wittich: Wenn man sagt, daß Wille und Intellekt dasselbe ist, so heißt: der Mensch weiß nicht, was er will, so viel als: der Mensch weiß nicht, was er weiß; und man besitzt dann das Bewußtsein, auf anmutige Art ein Bischen Unsinn geredet zu haben.

IX. Abschnitt.

Die Fortbildung des Pessimismus Charrons durch die französischen Moralisten am Ende des 17. Jahrhunderts.

§ 52. Die Persönlichkeiten der Moralisten und ihr geselliger Zusammenhang zu Paris.

Der Pessimismus im oben angegebenen Sinne wurde im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts durch Rochefoucauld erneuert. Franz VI. De la Rochefoucauld, als Herzog der zweite seines früher nur gräf-

lichen Geschlechtes, war im Jahre 1626 als Knabe von 13 Jahren schon Oberst im Kriege unter Ludwig XIII. Im Frieden wurde er früh ein platonischer Verehrer der Königin Anna, welcher er im Kampfe mit Richelieu zur Seite stand. Seine Opposition gegen diesen Minister hatte die Verbannung des jungen Herzogs auf sein väterliches Schloß Verteuil zur Folge. Nach Richelieus Tode nach Paris zurückgekehrt, wurde er nun Gegner der Königin und Haupt des rebellierenden Adels. Aus den folgenden Kämpfen, den „Unruhen der Fronde", kehrte er mit einer schweren Verwundung zurück und zwar auf Befehl des jungen Königs Ludwig XIV., abermals nach seinem einsamen Schlosse. Im Jahre 1659 kam er wieder nach Paris, skeptisch und tiefsinnig geworden, und lebte in einem Palais in der Rue de Seine von einer für seinen Stand mäßigen Pension des Königs. Seine letzten Lebensjahre, 1665—1680, die er gichtleidend, jedoch in geistiger Ruhe zubrachte, wurden ihm besonders durch die Freundschaft der Gräfin La Fayette verschönert. Auch verkehrte er seit seiner zweiten Rückkehr nach Paris bei der Marquise von Sablé, welche einerseits mit den königlichen Prinzen, andrerseits mit den Kartesianern, wie Nicole und Arnauld befreundet war.

Die Marquise bewohnte seit 1659 ein zu dem Jansenistenkloster Port Royal gehöriges Gebäude, und fuhr in dieser neuen Häuslichkeit fort, ihre Freunde zu empfangen. In diesem Kreise wurde es Mode, die verschiedensten Gedanken über Dinge aus dem menschlichen Leben in kurzen pointierten Sentenzen niederzulegen und der Gesellschaft vorzulesen, welche sie bekämpfte oder akklamierte. Neben dem Herzog verkehrte dort auch der Abbé Jaques Esprit, ein Priester des Oratoire und Mitglied der französischen Akademie, damals etwa ein Fünfziger, welcher durch die Freundschaft des Prinzen Conti und der Frau von Longeville geehrt und reich geworden war. Er war der eifrigste Verfertiger solcher Maximen und Sprüche. Während kurzer Zeit fand sich auch Blaise Paskal bei der Marquise ein, der Seltsamste unter all diesen Geistern. Geboren zu Clermont 1623, stammte er aus einer reichen und geistig hochbeanlagten Familie, in welcher Mersenne und andere Kartesianer wöchentliche Zusammenkünfte hielten, und ihre Correspondenzen mit Gesinnungsgenossen in Italien, Deutschland und Holland zu besprechen pflegten. Mit dem Jansenismus kam Paskal in Berührung durch einen Geistlichen dieser Sekte, welcher, als sein Vater an einem Beinbruch darniederlag, das Haus besuchte. Später trat er in intimen Verkehr mit Arnauld, dem Haupte der Jansenisten, wie mit den Männern von Port Royal überhaupt. Unter ihrem Einfluß und unter den Leiden eines furchtbar zerrütteten Nervensystems neigte er sich mehr und mehr der Askese zu und gab sich ihr immer leidenschaftlicher hin, zeitweise bis zur Perhorrescierung aller menschlichen Regungen und selbst der Pflege des Körpers. Nachdem er noch in den letzten fünf Jahren seines Lebens in den litterarischen Kämpfen für die Jansenisten die außerordentlichste Kraft und Gewandtheit des Geistes bewiesen hatte, starb er 1662.

Die Gäste der Marquise von Sablé empfing zum Teil auch die Prinzessin von Montpensier, die unendlich reiche Tochter des Herzogs Gaston von Orleans, in ihrem Hause: dem Palais Luxembourg. Dort kam, nach holländischem Muster, als Gesellschaftsspiel auf, daß Jeder ein physisches und moralisches Portrait von sich entwerfen und zum Besten geben mußte, eine Anregung, der wir unter Andrem auch das berühmte Selbstporträt Rochefoucaulds verdanken, und die durch Jean de la Bruyère zu weiterer litterarischer Bedeutung gelangte. Letzterer war der älteste Sohn eines Controleurs der städtischen Renten zu Paris. Gebildet im Oratorium, studierte er später Jura und ward Advokat. Bossuet, der Bischof von Meaux, der sich in den Sechziger Jahren zum berühmtesten Kanzelredner Frankreichs emporgeschwungen und 1671 Erzieher des Dauphins geworden war, erwirkte ihm eine Sinekure als Tresorier von Caën, welche er von Paris aus versehen durfte. Seit 1685, seinem vierzigsten Lebensjahre, hielt er sich nach dem Verkauf dieses Amtes am Hof des Prinzen Condé auf als Erzieher von dessen Enkel, dem Herzog von Bourbon. In seinen letzten Jahren war er nach Überwindung großer Opposition noch Mitglied der französischen Akademie.

Die Publikationen dieser Männer, sowie auch die sehr reiche Nachblüte zu den Leistungen derselben in den litterarischen Kreisen zweiten und minderen Ranges fällt innerhalb des letzten Drittels des siebzehnten Jahrhunderts. La Rochefoucaulds reflexions ou sentences et maximes morales erschienen 1665. Drei Jahre vorher war Paskal gestorben, und einige seiner Freunde von Port Royal ordneten seinen Nachlaß: er bestand in Convoluten von einzelnen Blättern, den Vorarbeiten zu einem Werk über den christlichen Glauben, welche sie 1669 unter dem Titel pensées herausgaben. Im Jahre 1677 folgte die fausseté de vertus humaines von Esprit — im selben Jahre mit der Herausgabe von Spinozas Ethik — und 1688 das Buch La Bruyères: les caractères de Theophraste suivis des charactères ou moeurs de ce siècle, von welchen 1696, während der letzten Lebenstage des Autors, bereits die neunte Auflage zum Erscheinen fertiggestellt wurde.

§ 53. Die Hypothese Rochefoucaulds und ihre Durchführung.

Rochefoucaulds Leistung darf hier nicht etwa gefaßt werden als die pointierte Äußerung von Ansichten eines Weltmanns, die Jeder seinem Gefühle nach für ernsthaft halten mag oder nicht; sie besteht vielmehr in dem Versuche eines hervorragenden Beobachters und Denkers, eine große Reihe von scheinbar heterogenen Erscheinungen des Seelenlebens auf eine gemeinsame Grundlage, die Eigenliebe, zurückzuführen. Letztere war seit dem Widerbeginn der beschreibenden Seelenlehre in der Neuzeit ein Lieblingsthema der ersteren geworden. Aber Vives hatte sie nur soweit neben andren Erscheinungen behandelt, als sie sich handgreiflich von ihnen unter-

scheidet. Rochefoucauld proklamierte sie zuerst als das Ding-an-sich des gesammten menschlichen Willenslebens. Und die Bedeutung dieses schlanken Büchleins des Herzogs ist keine geringere, als daß es in der Renaissance und ihrer Folgezeit die erste relativ originale Anregung auf unsrem Gebiete darstellt: es war die erste Ausgabe, die aus dem selbsterworbenen Kapitale der Zeit, und nicht aus dem neu herausgegebenen des Altertums gemacht wurde.

Die erste Basis der Ausführungen Rochefoucaulds bildet seine Anschauung über die eigentlichen Grundfaktoren, von welchen unser ganzes Gemütsleben abhängt. Das Primat des Mechanischen, die bereits halb vergessene allgemeinste Voraussetzung der Renaissance-Wissenschaft, wird von ihm in selbstgedachten Aperçus ausgesprochen, die damals auch schon den Anderen wieder als neu und überraschend erscheinen mochten. Alle Gemütsbewegungen, schreibt Rochefoucauld, haben verschiedene Grade nach der Hitze oder Kälte des Blutes. Die Körpersäfte kreisen in uns nach einer gewissen Ordnung, und erhalten so, ohne daß wir es wissen, unsren Willen in einer bestimmten Bewegung, welche von ihnen gelenkt wird; auf diese Weise haben sie an allen unsren Handlungen heimlich beträchtlichen Anteil. So hängen wir ab von den physischen Vorgängen, nicht blos in großer Aufregung, wo uns dies zum Bewußtsein kommt, sondern beständig. Auch Stärke und Schwäche des Geistes sind ungenaue Ausdrücke für die gute oder schlechte Anlage körperlicher Organe. Überall ist das Geistige bestimmt durch seine Grundlagen in der sinnlichen Natur: Der Accent des Landes, in dem man geboren ist, haftet Jedem an, in Verstand und Herz wie in der Sprache. Die Empfindungen haben alle ihren eigenen Ton der Stimme, ihre eigenen Gesten und Geberden, und der gute oder schlechte Einklang dieser sinnfälligen Eigenschaften macht uns einen Menschen gefällig oder mißfällig.

Sind in dieser Weise unsre Affekte das Produkt physischer Faktoren, so wird andrerseits unser gesammtes inneres Leben durch die Affekte bestimmt. Ebenso wie der gesunde Körper zu jeder Stunde erkranken kann, so unsicher ist die Ruhe der Seele vor der Gefahr der Leidenschaften. Weder ihr Anfang noch ihr Aufhören steht irgendwie in unsrer Macht; unser Wille hat auf ihre Dauer nicht mehr Einfluß als auf die eines Fiebers. Man kehrt auf der Lebensreise nach und nach bei den verschiedenen Lastern ein, ohne daß die Erfahrung hiegegen zu helfen scheint. Und es ist ein schmeichelnder Wahn, wenn wir glauben, ein Laster, welches uns endlich verlassen hat, aus eigener Kraft besiegt zu haben. Wer wirklich einer Leidenschaft widersteht, der danke es nicht seiner Stärke, sondern ihrer Schwäche. Wenn uns eine einzelne nicht vollständig beherrscht, so liegt der Grund nur darin, daß wir mehrere haben. Und selbst im Alter sind es die Leidenschaften, die aus uns sprechen, wenn wir gegen sie zu sprechen scheinen: da wir nicht mehr im Stande sind, schlechte Beispiele zu geben, trösten wir uns in unsrem Neide darüber dadurch, daß wir den Jungen gute Lehren geben und sie tyrannisieren.

Die Leidenschaft macht uns mit den Anlagen und Talenten, die in uns schlummern, erst bekannt; wir können nicht vorher wissen, was sie aus uns machen wird; denn zuweilen wird der Gescheidteste durch sie dumm, die Dummen gescheidt. Sie läßt uns Güter heftig begehren, nach welchen wir nur deshalb streben, weil wir das fragwürdige Glück ihres Besitzes nicht kennen; die Wünsche, welche aus der Klugheit hervorgehen, sind nicht feurig. Und diesen Bewegungen unsres Willens sind wir so unterworfen, daß wir selbst meist nicht wissen, was wir wollen, geschweige denn, was wir wollen werden.

Besonders verdienstvoll von Seite Rochefoucaulds ist die Hervorziehung eines Stiefkindes der theoretischen Seelenlehre, welches doch in der Erfahrung eine universelle, sonst nie ganz gewürdigte Rolle spielt. Und zwar steht diese Ansicht Rochefoucaulds im nächsten Zusammenhange mit seiner mechanistischen Grundanschauung. Man ist geneigt zu glauben, bemerkt er, daß nur die heftig auftretenden Leidenschaften, wie Liebe und Ehrsucht, die übrigen besiegen können. Doch ihrer aller Meisterin ist die Trägheit; ihre Wirkungen sind die größten. Sie schleicht sich unmerklich in alle Entwürfe und Handlungen ein, sie suspendiert plötzlich die brennendsten Angelegenheiten und vernichtet unsre Leidenschaften und Tugenden, indem sie die Seele über jeden Verlust tröstet und an den Platz von allen zuvor erstrebten Gütern tritt. Schwäche ist der einzige unheilbare Fehler. Sie kann selbst bei Dem vorhanden sein, der die Andren beherrscht; denn dazu gehört weniger Stärke als dazu, sich nicht von ihnen beherrschen zu lassen. Unsre Scheu vor eigener Tätigkeit geht so weit, daß wir unsren guten Namen und unsren Ruf vom Urteil von Menschen abhängig machen, die uns durch Eifersucht, Vorurteile oder Beschränktheit feindlich sind; und blos um ihre Stimme für uns zu gewinnen, wagen wir vielfältig unsre Ruhe und unser Leben. Wir lassen uns von den Torheiten Andrer wie von Krankheiten anstecken, und das Ärgste ist Jedem die Lächerlichkeit, sie schändet mehr als Schande. Unsre Schwäche und Trägheit richtet sich sogar gegen die, welche uns Gutes oder Böses getan haben; es dünkt uns oft ein lästiger Zwang, Gutes mit Gutem und Böses mit Bösem vergelten zu sollen. Bei den meisten Menschen ist es nicht so gefährlich, ihnen Leides zu tun, als zu viel Gutes. Nicht aus Vorsatz, aus Schwäche wird man zum Verräter; und die Frauen geben sich eher aus Schwäche hin als aus Leidenschaft; daher wird ein unternehmender Mensch besser reussieren als ein Anderer, wenn der Letztere auch liebenswürdiger ist.

Zu seinem eigentlichen Grundgedanken, welchen sozusagen die Allgegenwart der Eigenliebe bildet, kommt Rochefoucauld rein induktiv, ohne ihn von irgendwelchen weiteren Zusammenhängen abzuleiten. Er benennt diese geistige Grundkraft mit verschiedenen Namen, was in der Darstellung unvermeidlich ist, ohne jedoch wirkliche Unterscheidungen damit zu verbinden. Im Reich der Selbstliebe und Eitelkeit bleiben immer noch Entdeckungen zu machen übrig, sie ist gewandter als der gewandteste

Mensch in der Welt. Ohne daß es uns bewußt wird, bewirkt sie alle Leidenschaften; wirkt in allen Tugenden und Lastern. Wenn sie sich auf der einen Seite preisgibt, gewinnt sie auf der andren. Wenn man meint, sie sei besiegt, so triumphiert sie über ihre eigene Niederlage. Alle andren Leidenschaften geben uns Ruhepausen, nur die Eitelkeit erhält uns in rastloser Bewegung. Der verletzten Eigensucht entspringt eine Wut, welche sehr böse ist im Vergleich zu dem harmlosen Zorn, welcher aus der Hitze des Temperaments kommt. Man begeht weit weniger Grausamkeiten aus natürlicher Wildheit, als aus Eigenliebe.

War die Zurückführung alles Bösen auf die Selbstliebe ein alter, bereits von der christlichen Dogmenbildung gepflegter Gedanke, neu für seine Zeit war der Versuch Rochefoucaulds, auch Alles das aus der gleichen Quelle herzuleiten, was wir Tugend nennen. Die letztere gilt ihm nur als ein Phantom, formiert durch Eigennutz und Leidenschaft, welchem man einen honesten Namen gibt, um ungestraft thun zu können was man will. Wir bleiben im Kreise der Pflicht aus Furcht und Bequemlichkeit; wir sind dankbar meist nur in dem Verlangen nach neuen Wohltaten; und wer solche noch zu geben hat, findet selten Undankbare. Kleine Verbindlichkeiten trägt fast jeder Mensch gern, nicht Alle größere, für die großen sind fast Alle undankbar. Der Stolz will nichts schuldig sein, die Eigenliebe nichts bezahlen. Unsre Mäßigung im Glücke ist nichts andres als der Wunsch, durch die Kraft des Geistes größer zu sein als das, was uns groß gemacht hat, auch Furcht vor dem Verluste und vor der Überhebung. Freigebig sind wir, wenn die Eitelkeit zu geben uns lieber ist, als das was wir geben; mäßig aus Liebe zur Gesundheit oder weil wir nicht viel leisten können. Unsre Güte besteht meist in Schwäche, Unfähigkeit böse zu sein, und Trägheit des Willens. Gewöhnlich wird sie durch die geringste Lockung des Eigennutzes zurückgedrängt. Reue ist Besorgnis vor den Folgen des getanen Übels, — wenn Niemand darum weiß als wir, so denken wir nicht lange daran; — Demut ist nur eine geheuchelte Unterwürfigkeit, um sich Andre zu unterwerfen, die täuschendste und erfolgreichste von allen Masken des Stolzes. Die Zurückhaltung der Frauen dient als Schmuck und Erhöhung ihrer Schönheit; ganz spröde sind sie in der Regel nur, wenn ihnen der Liebhaber unangenehm ist. Man ist treu aus Eigennutz oder Schwäche. Bei der Trauer um Gestorbene täuscht man sich selbst in Bezug auf die Uneigennützigkeit derselben. Manche trachten bei diesem Anlasse nach dem Ruhm eines schönen und ewigen Schmerzes; besonders Frauen, welche von sich reden machen wollen, haben diese lästige Eitelkeit. Die Meisten betrauern den Geliebten, um der Liebe würdiger zu erscheinen. Die Todesverachtung besteht beim großen Manne in der Ruhmsucht, die seinen Augen die Gefahr entrückt, beim gemeinen in Mangel an Einsicht, welcher das gleiche leistet.

Schärfer noch als Charron hebt Rochefoucauld die Abhängigkeit unsres Urteils vom affektiven Leben hervor. Die Eigenliebe ver-

wandelt nicht nur sich selbst, sondern auch die Gegenstände; sie verbirgt dieselben, und verändert ihre Natur. Wenn eine Person gegen uns ist, so übt die Eigenliebe ihr strengstes Urteil, und sieht riesige Fehler, aber kleine Tugenden, die unangenehmer erscheinen als die Fehler. Ist dieselbe Person uns günstig, oder hat unser Interesse uns ihr irgendwie genähert, so ist unser Urteil über sie ausgewechselt. Auch solchen, denen wir nicht feind sind, reden wir Böses nach, mehr aus Eitelkeit als aus Bosheit. Wer nicht mehr als mittelmäßigen Geistes ist, verdammt meist Alles, was über seine Fassungskraft geht; wen das Glück nicht bevorzugt, der nennt es blind. Wenn wir auch gegen die Aufrichtigkeit derer, welche mit uns sprechen, mißtrauisch sind, so glauben wir doch stets, daß sie gegen uns wahrer sind als gegen Andere. Wir denken noch immer besser von uns, als unsre besten Freunde, und Niemand glaubt sich in irgend einem seiner Vorzüge unter dem, den er in der Welt am meisten schätzt. Man sage uns noch so viel Gutes über uns; wir erfahren dadurch nichts Neues. Wir können uns gar nicht vorstellen, lästig zu sein, und sind es oft, wenn wir glauben, es nie werden zu können. Werden wir uns aber doch einmal bewußt, Andre gelangweilt zu haben, so verzeihen wir ihnen dies nie. Wie trauen fast nie Jemandem gesunden Menschenverstand zu, der nicht unsrer Meinung ist. Wenn Einer uns überlisten will zürnen wir ihm heftig, daß er klüger zu sein glaubt als wir.

Rochefoucauld betritt aphoristisch auch das Gebiet der sittlichen Urteile, welches fast von Allen, die sich mit den Tatsachen der Moral befaßten — neuerdings selbst von Wundt in seiner glänzenden „Ethik" — umgangen wurde. Der Grund liegt vermutlich darin, daß hier jene Art von Exaktheit unmöglich ist, welche schon in der bisher modernsten Tugend- und Pflichtenlehre, der von Aristoteles, auf diesem Gebiete für unmöglich erklärt wurde. Der Herzog führt aus, wie uns gerade in den sittlichen Urteilen die Eigenliebe täuscht, indem uns gerade diese stärksten und am ausschließlichsten von ihr beherrschten Willenstätigkeiten als von ihr unabhängig und als außernatürlichen, an sich wert- und verdienstvollen Prinzipien folgend erscheinen.

Wir nehmen Widerspruch gegen unsre Lieblingsneigungen empfindlicher auf als Tadel über unsre Überzeugungen. Wenn wir über Andere moralisch entrüstet sind, so ist der Grund entweder der, daß wir ihnen zu zeigen wünschen, wir seien besser als sie, oder daß uns die Mittel, durch welche sie gewisse auch von uns begehrte Vorteile erringen, uns selbst durch unsere Schwäche oder Trägheit unzugänglich sind; in jedem Falle ist es die Eigenliebe, die in irgend einer Wendung aus uns redet. So hassen wir die Günstlinge aus Liebe zur Gunst, indem wir uns durch die Verachtung derselben für den Unmut trösten, sie nicht zu besitzen; wir tadeln die Ungerechtigkeit, aus Besorgnis, selbst solche zu erleiden. Um die kleinste Untreue, die Jemand gegen uns verübt, hassen wir ihn mehr, als um die schwärzeste, die er gegen Andre beging. Die-

jenigen Fehler unsrer Freunde aber, die uns selbst nicht drücken, verzeihen wir leicht.

Auch dem ganzen geselligen Leben liegt lediglich die Eigenliebe zu Grunde. Im Gespräch sind wir mit dem Geiste nicht bei dem, was der Andere sagt, sondern beschäftigen uns mit dem, was wir hernach sagen wollen. Wenn es nicht die Eitelkeit ist, die uns dazu veranlaßt, sprechen wir wenig. Und auf diesem Gebiete ist das Herkommen, welches unsre Eigenliebe in Schranken halten soll, eben durch diese selbst geschaffen. Man weiß ziemlich allgemein, daß man nicht von seiner Frau sprechen müsse, aber nicht, daß man noch weniger von sich selbst sprechen sollte, obgleich das große Vergnügen, welches wir an dem letzteren haben uns zweifeln lassen sollte, ob es für den Zuhörer auch ein solches sei. Der gesellige Gebrauch verbietet, von seinem Verstande Gutes zu sagen; man sagt desto mehr von seinem Herzen. Über Schwäche des Gedächtnisses beschwert man sich weil dies gewöhnlich ist; über die des Verstandes beklagt sich Niemand.

Durch die Äußerungen ihrer Eitelkeit werden die Menschen einander unerträglich; und es würde kein Zusammenleben möglich sein, wenn sie sich nicht gegenseitig beständig über einander täuschen würden. Ja wir verstellen uns am Ende gegen uns selbst, so sehr sind wir gewohnt uns gegen die Andren zu verstellen. Wenn die Schmeichelei eine falsche Münze ist, so ist es doch nur unsre eigene Eitelkeit, welche ihr den Curs verleiht: wenn wir uns selbst nicht schmeichelten, könnte uns die Schmeichelei der Andren nichts anhaben. Wer übrigens ein Lob ausspricht, der tut es hauptsächlich um wieder gelobt, und wer es ablehnt, um noch delikater gelobt zu werden. Wer um Rat bittet, will unter dem Scheine einer achtungsvollen Rücksicht für die Ansichten seines Freundes nur die Billigung seiner eigenen und allenfalls einen Bürgen für sein Handeln erlangen. Wer ihn erteilt, hat seinen Vorteil und Ruhm dabei im Auge, unter dem Scheine eines dem erwiesenen Vertrauen entsprechenden uneigennützigen Eifers. Wer vertraulich sein Herz erschließt, will beklagt oder bewundert werden. Die ganze Richtung unsrer inneren Entwicklung ist bestimmt durch die Eitelkeit, durch den Gedanken an den Eindruck, den wir machen wollen. Wir geben uns keine Mühe, unsre Fehler abzulegen, aber desto größere, sie zu verbergen, und die Mittel, die wir hiezu anwenden, sind meist unverzeihlicher als die Fehler selbst. Um den Blick von unsren großen Fehlern abzulenken, sprechen wir von unsren kleinen, und dichten uns neue an, die uns gelegentlich viel lächerlicher machen als unsre wirklichen es würden, und die uns durch die Gewohnheit endlich haften bleiben. Wir gefallen uns darin, die unsren wirklichen entgegengesetzten Fehler von uns auszusagen; und wenn wir einen Fehler wissentlich nicht ablegen wollen, so sind wir bestrebt, uns eine Ehre daraus zu machen; wir prahlen, den Neid ausgenommen, mit sämtlichen Leidenschaften. Die Fehler aber, welche wir nicht zu haben glauben, tadeln wir heftig. Wenn wir einmal

einen Fehler als solchen gestehen, so ist es entweder weil wir immer noch lieber Böses von uns sagen als gar nichts, oder damit man uns widerspricht, oder um wenigstens durch die Aufrichtigkeit einen guten Eindruck zu machen. Wie scharf die Eigenliebe bei jeder Selbstkritik wacht, sehen wir, wenn Menschen von ihrem Benehmen sprechen; sie haben dabei nie Unrecht und überkleiden oder unterdrücken die kleinsten Umstände, welche nachteilig für sie scheinen würden.

Selbst die innigeren Verhältnisse des menschlichen Lebens beruhen auf jener Täuschung. In der Freundschaft wie in der Liebe ist man glücklicher durch das, was man nicht weiß als durch das, was man weiß. Der Betrug geht dabei stets weiter als das Mißtrauen. Wenn wir uns ein wenig kennen, so sind wir zu mißtrauisch gegen uns selbst, um einen Andren ganz in unsre Seele blicken zu lassen. Die Freundschaft ist nichts als eine Vereinigung zu gegenseitigem Nutzen, worin jeder der Freunde für sich etwas zu gewinnen hofft. Entweder liegt der Grund in dem Vorteil, den wir von Solchen erwarten, die mächtiger sind, als wir, oder in der Förderung unsrer Eigenliebe: wir beurteilen den Wert des Freundes nach seinem Benehmen gegen uns. Wenn er uns einmal gut kennt, sind wir verstimmt darüber, nicht genug bewundert zu sein und schließen deshalb gerne neue Bekanntschaften in der Hoffnung, es mehr zu werden. Wir sprechen von der Liebe unsrer Freunde gegen uns und übertreiben sie, um auf unser Verdienst schließen zu lassen. Ihre Unfälle mißfallen uns nie gänzlich; im besseren Falle trösten wir uns leicht darüber, wenn sie uns Gelegenheit geben, unsre Liebe für sie bemerkbar zu machen. Selbst wenn wir einen Freund wirklich uns selbst vorziehen, so liegt der Grund darin, daß er unsrem Geschmack und unsrem Vergnügen mehr bietet, als wir selbst es im Stande sind. Wenn wir von einem Glücke des Freundes hören, ist die erste Empfindung der Freude immer mit der Vorstellung gemischt, selbst davon Nutzen zu haben. Wenn wir uns mit ihm versöhnen, so treibt uns nichts als der Wunsch, unsre Lage zu verbessern, der Überdruß am Zwiste und Besorgnis vor schlimmen Folgen. Ist uns der Freund entrissen, so beklagt man seinen Verlust, weil ein Bedürfnis durch denselben unbefriedigt bleibt, und zwar um so mehr, je besser die Meinung war, die er von uns hatte.

Auch die Liebe, wie sie in den meisten Fällen auftritt, beruht auf Eigensucht. Nichts ist natürlicher und trügerischer, als sich geliebt zu glauben. Mit der wahren Liebe ist es wie mit Gespenstererscheinungen; jedermann spricht davon, und Niemand hat sie gesehen. Sie leiht ihren Namen einer unendlichen Anzahl von Verhältnissen, an welchen sie nicht mehr Teil hat, als der Doge an den Vorgängen in Venedig. Gerade in der Galanterie ist sie das, was man am wenigsten findet. Manche wären nie verliebt gewesen, wenn sie nie von der Liebe hätten sprechen hören. Manche Frauen glauben selbst, daß sie lieben, obwohl sie blos kokett sind und nur die Umstände, welche ein galantes Ver-

hältnis mit sich bringt: die innere Aufregung, das Vergnügen geliebt zu werden; das Widerstreben, Bitten abzuschlagen. Bei der ersten Liebe liebt die Frau den Liebhaber, bei der folgenden die Liebe. Und so angenehm auch die Liebe selbst ist: sie gefällt doch noch mehr durch die Weise, wie sie sich zeigt, als durch sich selbst. Daß die Liebenden nie Langweile fühlen, kommt daher, daß sie beständig von sich sprechen. Das Vergnügen der Liebe ist das Lieben selbst; man ist glücklicher durch die Leidenschaft, welche man fühlt, als durch die, welche man einflößt. Man ist auch stets bereiter, die Ruhe des geliebten Gegenstandes aufzuopfern, als den geringsten Teil seiner eigenen zu verlieren. Es giebt Menschen, die so voll von sich sind, daß sie auch in der Liebe Mittel finden, sich mit sich selbst und nicht mit der Person zu beschäftigen, welche sie lieben. Aber auch bei jedem Andren spielt die Eigensucht darin die erste Rolle, und man ist fast ebenso schwer zu befriedigen, wenn man viel, als wenn man wenig Liebe fühlt.

Die Beobachtungen des Herzogs über die Liebe gehören zum Vorzüglichsten in dieser Richtung, auch die, welche nicht unmittelbar mit seinen Grundanschauungen zusammenhängen. Die Liebe ist die mächtigste der aktiven Leidenschaften, und die einzige von allen, die man durch Verstellung weder heucheln noch verbergen kann. Sie bewirkt manchmal, daß man an dem zweifelt, wovon man am festesten überzeugt ist. Sie kann sogar das Wunder vollbringen, — und es ist ihr größtes — die Koketterie zu heilen. Wenn man über sie nach der Mehrzahl ihrer Wirkungen urteilt, so gleicht sie mehr dem Hasse als der Freundschaft; und je heftiger man liebt, desto leichter kann sich die Liebe in wirklichen Haß verkehren. Unsre Unbeständigkeit zeigt sich auch in der Liebe. Nur die starke wird durch die Abwesenheit vermehrt, die mäßige gemindert. Die Liebe stirbt, sobald sie aufhört zu fürchten oder zu hoffen. Deshalb ist es schwerer, treu zu sein, wenn man glücklich, als wenn man unglücklich liebt. Beständigkeit kann daraus entspringen, daß man immerfort neuen Grund zu lieben an der Geliebten findet; dann ist es eben unsre Unbeständigkeit, der Wechsel der durch die Geliebte empfangenen Eindrücke, der uns als Liebende beständig macht. Manche sind beständig, weil sie eine Ehre darin suchen, es zu sein. Doch wenn man Jemanden zu lieben aufgehört hat, schämt man sich meist, ihn geliebt zu haben, und nach einem wirklichen Aufhören beginnt man nie zum zweitenmal. Die Eifersucht entsteht mit der Liebe, doch geht sie nicht immer mit ihr zu Grunde. Sie wird dadurch so bitter, daß die Eitelkeit nicht dazu dienen kann, sie zu tragen, und daß gerade sie bei Dem, welcher sie verursacht, das wenigste Mitleid erregt. Gegen die, welche uns dadurch, daß sie uns zu sehr lieben, lästig sind, können wir schwerer zur Liebe übergehen, als gegen die, welche wir hassen. Die Gewalt, welche man sich antut, seine Liebe zu unterdrücken, ist oft schmerzlicher als die Härte des geliebten Gegenstandes. Nicht zu lieben in einem Liebesverhältnis ist das beste Mittel um geliebt zu werden.

Rochefoucauld verlangt als Regel, die natürlichen menschlichen Schwächen, deren Feststellung bei ihm auf vielfacher und ungemein scharfer und treffender Beobachtung beruht, im allgemeinen überall vorauszusetzen, und nicht die Resultate für sich allein zu beurteilen, denn „unsre Handlungen sind wie Endreime, denen Jeder anpaßt, was er will." Was uns jetzt an seinen Reflexionen einseitig scheinen mag, ist weit mehr auf Rechnung der Verhältnisse zu setzen, inmitten deren sie in ihm ausgereift sind. Es waren nie Aphorismen ernster gemeint als die seinen; es ist nicht dem Effekt zu liebe, wenn er sagt: „Es giebt Leute, von denen man nichts Böses glauben kann, wenn man es nicht gesehen hat; aber es giebt Niemanden, von dem es uns befremden dürfte, wenn wir es sehen." So aufrichtig er auch die Resultate seiner Weltkenntnis in solchen Worten ausspricht, so können wir doch von ihm nicht einmal als Pessimisten im Sinne eines Charron sprechen, wenn wir bei ihm die Worte lesen: Die Natur hat uns die Selbstgefälligkeit zugeteilt um uns glücklich zu machen. Die Eigensucht kann sogar eine gute Wirkung haben: nämlich, daß der Mensch sich selbst beherrschen lernt, um sich zum Herrn der übrigen Dinge zu machen. Und: Wer eine große Leidenschaft hat, ist glücklich; und unglücklich, sobald er davon geheilt ist.

§ 54. Pascal.

Der Pessimismus Pascals hat zwei Seiten. Die eine davon liegt in dem Miterleben der Anschauungen, die ein Charron und Rochefoucauld über das Menschenwesen geäußert. Genau in deren Geist schreibt auch Pascal über unsre Unvernunft, Eitelkeit und Unbeständigkeit, über die gänzliche Abhängigkeit unsres Intellektes von der Richtung der Phantasie, und dieser letzteren von den Gemütsvorgängen.

Wir sind zu schwach, um in unsrem Selbst zu leben, und streben mehr in der Vorstellung der Anderen ein imaginäres Dasein zu führen. Der Gedanke, was 5 oder 6 Personen, die uns umgeben, von uns halten mögen, vermag uns zu beschäftigen und auszufüllen. Wer gegen die Eitelkeit schreibt, hat die Ambition, gut geschrieben zu haben; wer es liest, erstrebt das Lob, es mit Verständnis gelesen zu haben. Wir sind so unvernünftig, daß unser Sinn in Zeiträumen umherirrt, die nicht uns gehören: der Zukunft, die wir herbeiziehen und der Vergangenheit, die wir aufhalten wollen. Vergangenheit und Gegenwart sind uns Mittel, die Zukunft allein der Zweck. Wir leben niemals, wir hoffen nur zu leben, und indem wir uns stets anschicken glücklich zu werden, werden wir es niemals sein, — wenn wir nicht auf ein jenseitiges Glück hoffen. Die Unbeständigkeit wird dadurch verursacht, daß man die Schalheit gegenwärtigen Vergnügens fühlt, die des zukünftigen aber nicht kennt. Ja unsre Schwäche zieht gar nicht mehr unsre Aufmerksamkeit auf sich; Jeder geht seinen Weg, als ob er genau wüßte, wo das Gute und Richtige liegt. Was wir glauben, ist unbewußter Weise

ganz durch die Neigungen unsres Willens bedingt; von diesem hängt es ab, welche Seiten eines Dinges man ansieht.

Die andere Seite des Pascal'schen Pessimismus ist noch weit persönlicher: sie läßt sich blos als pathalogische Erscheinung begreifen. Im Verein mit seinem unerbittlich seccierenden Verstande raubte diesem Mann sein konstitutionelles Nervenleiden Alles, was das Leben lebenswert macht. Und seine Schriften zeigen uns, daß er, wie alle bedeutenden Naturen, ein verzehrendes Verlangen nach großem Glücke in sich trug; endlich scheint er hiedurch in eine Verzweiflung geraten zu sein, die vielleicht ebenso furchtbar oft gefühlt, aber niemals mit gleicher Ausdrucksfähigkeit der Mit- und Nachwelt geklagt worden ist. Doch ist das Geständis, selbst das heißerstrebte Gefühl der Lebensfreude entbehren zu müssen, an dem man rings um sich her auch jeden armseligsten Menschen, ja jeden Wurm sich freuen sieht, ein zu schreckliches, als daß Pascal es sich und der Welt gemacht hätte. Vielmehr setzte er dieses Glück, das Glück des Durchschnittsmenschen, des Gattungsexemplars, so weit herunter, daß es mit seinem eigenen auf das gleiche Niveau kam. Denn es ist weit weniger bitter, das Elend einer ganzen Welt, als das eigene zu betrauern, und für das letztere giebt es keinen besseren Trost, als die Überzeugung, daß es die gesamte Einrichtung der Erde und des Menschen zum unabänderlichen Grunde hat.

Unser Geist, schreibt Pascal, ist für die Zeit des Lebens in den Körper gesperrt und dem Zwange des Naturverlaufes unterworfen, so daß nur wenig seiner eigenen Entscheidung überlassen bleibt. Dieses Wenige aber beläftigt ihn so heftig, daß er nur darauf hinarbeitet, es zu verlieren. Es ist ergötzlich, zu betrachten, wie selbst die Menschen, welche sich außerhalb des göttlichen und natürlichen Gesetzes gestellt haben, wie die Verbrecher, sich selbst Gesetze machen, um diesen neuen Despoten zu gehorchen. Mit all seiner Sorge will der Mensch nichts andres als sich selbst vergessen, und man läßt die so kurze und kostbare Zeit mit lauter Dingen verstreichen, welche uns hindern, über uns selbst zu denken; man zerstreut sich, um sich selbst nicht zu fühlen; alle Freude besteht in diesem Vergessen. Der Mensch hat zwei entgegengesetzte Instinkte, diesen einen, sich zu zerstreuen, welcher aus dem Gefühle seines fortwährenden Elends kommt; und den andren, der aus der Größe seiner ersten Natur stammt, und der ihm sagt, daß das Glück nur in der Ruhe liegt. Deshalb bilden sich die Menschen immer ein, die Befriedigung, welche sie entbehren, werde kommen wenn sie einige Schwierigkeiten, die eben vor ihren Augen liegen, überwunden haben, und dann ruhen können. Sie erstreben nicht die Dinge selbst, sondern nur das Suchen nach den Dingen; der Kampf erfreut sie, nicht der Sieg. So verstreicht das ganze Leben. Man sucht Ruhe, indem man gegen einige Hindernisse ankämpft; und hat man sie überstiegen, so wird die Ruhe unerträglich. Denn man denkt an die Misèren, welche uns umdrängen oder erst bedrohen. Aber wenn man sich auch von allen Seiten frei sähe, so würde

die Langeweile aus dem Grunde der Seele hervorkommen, wo sie ihre natürlichen Wurzeln hat, und den Geist mit ihrem Gifte erfüllen. Der Mensch, der doch sich selbst so ausschließlich liebt, haßt deshalb nichts so sehr, als mit sich allein zu sein. Er erstrebt alles nur für sich selbst, und flieht nichts so sehr als sich selbst. Wenn er über sich nachdenkt, quälen ihn die Bilder der Zukunft. Deshalb sucht er den Tumult der Welt, und alle Dinge auf, welche seinen Blick von ihm selbst abwenden. Und diese unsre Zerstreuungen sind noch unendlichmal weniger vernünftig als unsre Langweile. Die geringste Bagatelle, eine Billardkugel, vermag uns momentan von der Leere des eigenen Ich abzuziehen.

Von dieser Grundlage aus zersetzt sich für Pascal jede versöhnende Vorstellung vom Leben. Ein wirkliches Gut kann es für ihn nicht mehr geben, denn nur wer das Geheimnis gefunden hätte, sich eines Gutes zu erfreuen, ohne von dem entgegengesetzten Übel berührt zu werden, der besäße nach Pascal ein solches. Wenn man liebt, so ist es nie die Person, sondern nur die Eigenschaften derselben. Doch darf man die Tugend eines Menschen nicht nach jenen Momenten beurteilen, wo er sie haben will, sondern nach seinem Verhalten, wenn er nicht daran denkt. Kein Mensch, der eine Tugend in ihrer Vollendung hat, ist zu bewundern, wenn er nicht auch die entgegengesetzte besitzt. Car autrement ce n'est pas monter, c'est tomber.

Auch die allgemeinsten Vorstellungen von Welt und Persönlichkeit werden für Pascal zu dunklen drohenden Mächten, die ihm Qual bereiten. Der Mensch schwebt zwischen zwei Abgründen, unendlicher Größe einerseits, dem Nichts andrerseits: ein Punkt in der Mitte.

Gewiß ist viel Berechtigtes in den Betrachtungen Pascals über den Menschen. Aber die tausendmal überwiegende gute Kehrseite dieser Dinge: die täglich und stündlich neue Wohltat die für den Einzelnen darin liegt, eben für Alles seine Weisungen und Normen zu haben, denen er folgen kann; der unaussprechlich reiche Segen des steten Hoffens, für welches nur das Beste gut genug ist, ein Segen, fast größer als alle reellen Güter des Lebens; die unermeßliche Summe von Glück die dadurch ermöglicht ist, daß es eben nichts als eine Billardkugel zu sein braucht, die dem „Spießbürger" eine Stunde seines Daseins lebenswert und freundlich macht — all das würde gewiß gerade Pascal wie kein Zweiter geschildert haben, hätten ihm seine Leiden nicht das geraubt, was der höchste Vorzug und der höchste Lohn des Genius ist: den Humor. So aber lernen wir aus derartigen Ausführungen nicht „den Menschen", sondern nur den Menschen Pascal kennen; wir hören die erschütternden Klagen eines Unseligen, die wir mit der obigen Schilderung des genialen Beobachters Sydenham vergleichen mögen. Man wird dann, glaube ich, nicht umhinkönnen, anzunehmen, daß Pascal die seelische Seite jener vielgestaltigen Nervenzerrüttung, jenes Umsturzes (deiectio) des inneren Menschen, wie sie Sydenham nennt, schärfer und charakteristischer ge-

schildert hat. Bei ihm hing der Intellekt an Fasern von eiserner Kraft; die furchtbare Gemütskrankheit vermochte nur die Gefühlsrichtung zu verändern, in welcher dieses Organ bei ihm arbeitete, nicht aber die Intensität. Und darum eben ist die Melancholie Pascals etwas Anderes als die der Gevatter Hinz und Kunz, deren Selbstgespräche und Briefe in den Irrenhäusern hundert- und tausendweise beinahe den gleichen Wortlaut haben. Und jene „Langeweile", welche die ganze eine Hälfte unsres geistigen Daseins und Elends bilden soll, ist nicht jene habituelle Gedankenlosigkeit des Durchschnittsmenschen, die man, wenn sie lästig wird, jeden Augenblick mit der „Billardkugel" vernichten kann. Vielmehr ist diese Langeweile ein ungenauer Ausdruck, den viele gebildete Melancholiker für das stete leise Fortklingen ihres Präkordialdruckes gebrauchen, ein Zustand, der seine sensuelle Verursachung schon dadurch kundgiebt, daß er oft plötzlich aufhört, wenn sich ein Bekannter zu Einem gesellt, und daß auch ein geringer Grad von Fieber sofort seinen ganzen Charakter verändert. Ein Zug der Melancholie, wie er klassischer kaum gedacht werden kann, und von dem die Ärzte blos wegen der mangelnden Abstraktions- und Ausdrucksfähigkeit ihrer Patienten oftmals keine Kunde haben, ist die unlustvolle Betonung, die jeder zum Angenehmen neigenden Empfindung, ja schon jedem Gedanken an eine solche, eigen ist. Pascals Schwester, die, wie er, Asketin war, die in ihrer Jugend so hoffnungsvolle Jaqueline, erzählt von einem eisernen Spitzengürtel, den er sich machen ließ, und an welchen er drückte, wenn seinen Sinn die Vorstellung von etwas Angenehmem durchzog.

Und nun kommen wir auch bei Pascal zu der „Rettung" — zu jener „Erlösung" in einer andern als der geheiligten Bedeutung des Wortes — von der oben bei der Besprechung der Mystik die Rede war. „Der Geist, schreibt er, glaubt von Natur, der Wille liebt von Natur; wenn sie keine wahren Objekte haben, hängen sie sich an falsche. Eine Idee von verlornem Glücke beseelt uns, wir können es aber in den irdischen Dingen nicht wiederfinden. Aber eben jene fürchterliche Gefährtin, die Langeweile, kann das größte Gut des Menschen werden, indem sie ihn zum Gedanken an seine wahre Rettung führt.

Und da in den halbzerstörten Nerven die irdischen Dinge keine Empfindung mehr veranlassen konnten, bei denen nicht das Angenehme vom Schmerzlichen überwogen wird, bittet Pascal den Himmel. Zu diesem aber weiß auch der große Schriftsteller keinen andren Weg zu wandeln als den, welchen er die Menge gehen sieht, den Weg durch das Äußere, Sinnliche, das „Mitmachen". — „Tue so, als ob Du glauben würdest, durch die Gewohnheit wirst Du dann wirklich gläubig werden — cela vous fera croire et vous abêtira." —

§ 55. Jaques Esprit.

Esprit ist dadurch bemerkenswert, daß er den in der Gegenwart entsprungenen Quell von Rochefoucaulds Gedanken sofort wieder mit

dem breiten Strom der Renaissance-Psychologie vereinigt. Er ist Platoniker, und hält daher den Sensualismus für den Grundirrtum des Aristoteles, doch behandelt er diesen sonst ebenbürtig, und sieht, wie überhaupt die damaligen Franzosen, seine Ethik und Rhetorik als die Autoritäten auf ihrem Gebiete an. Esprit nahm aus dem Schatze des Herzogs den einen Grundgedanken, daß die menschlichen Tugenden auf Eigenliebe beruhen, heraus, und arbeitete ihn in einem Werke von zwei Bänden aus, deren jeder in 28 Kapiteln je eine Tugend behandelt. Schon durch diese Fülle von Stoff wird das Buch vor dem mehrfach dagegen erhobenen Vorwurfe geschützt, ein bloßer Commentar von Rochefoucauld zu sein. Esprit weist darauf hin, daß Aristoteles gesagt habe, unsre wahren Intentionen seien uns meist unbekannt, und daß wir oft klar sehen, welche Richtung der Wille der Andren hat, ohne in ihn selbst klar hineinzusehen.

In seiner Grundansicht ist er sehr mit Malebranche verwandt. „Jeder Mensch, sein Denken sei noch so roh, erkennt, daß ein Hang, der im Innern eines Menschen sich einmal festgewurzelt hat, weder durch irgend ein Lebensalter, noch durch Beispiel, oder durch Furcht eines Unglücks sich besiegen läßt. Die Philosophen allein haben es nicht erkannt, trotzdem ein wenig Aufmerksamkeit auf ihre eigene Erfahrung sie darauf hätte führen können, daß die Leitung des Menschen, wie er tatsächlich ist, nicht in der abstrakten Vernunft, sondern in den Sinnen liegt." Und Esprit geht auch auf die weiteren gewöhnlichen Irrtümer auf diesem Gebiete ein, ebenso wie vor ihm Rochefoucauld und nach ihm Thomas (s. u.). Jahrhunderte hindurch, schreibt er, sprach man von dem bonum honestum als einem Ideal, welches der Weise für sich allein verwirklichen könne, ohne zu bedenken, daß dieser Begriff ja lediglich auf der Anerkennung der Außenwelt beruht. Wenn man sich soweit von der Wahrheit verirrte, Vernunft, Güte, Gerechtigkeit und Großmut als die allgemeinen Triebfedern unsres Handelns anzusehen, so liegen die Gründe in der grossierté unsres Geistes, der bei dem Handgreiflichsten stehen bleibt, ohne nach den tieferen Ursachen zu fragen; in unsrer Trägheit, die lieber selbst über die wichtigsten Dinge eine ungeregelte Meinung haben will, als die Mühe, dieselbe zu regeln; in unsrer Geneigtheit, den Gefühlen Andrer zu folgen, und so jede traditionelle Meinung auf uns wirken zu lassen; in dem eigenen Interesse, welches uns für alle Dinge günstig stimmt, von deren Wirkung wir irgend etwas Gutes empfinden; endlich in dem Zuge unsrer Natur, etwas zu verehren; findet man dazu nicht den rechten Gegenstand, so hält man sich an falsche; denn unsre Sorge für das Seelische ist viel geringer und weniger kritisch, als die für das Wohl des Körpers.

Das Interesse allein ist es, welches die Rollen alle spielt, die man auf der Bühne des Lebens dargestellt sieht, den integren Beamten ebenso wie den bestochenen, den Bescheidenen wie den Prunkenden, den Freigebigen wie den Geizhals. Wir sind tugendhaft aus Stolz, beständig

aus Starrsinn, generös aus Eitelkeit; unsre Güte ist interessiert, unsere Liebenswürdigkeit ostensiv, unsre Niedrigkeit trügerisch. Unsre Gerechtigkeit ist Härte, die Klugheit Verstellung und Finesse, die Weisheit Heuchelei. Die Frauen sind tugendhaft aus Scheu vor Unruhe und Sorgen, aus Liebe zu ihrem Ruf, aus Furcht, die Macht über ihren Liebhaber durch die Hingabe zu verlieren; aus Stolz, weil sie nicht leicht Jemanden für ihrer würdig halten. Wittwen tragen ihren Schmerz um die Männer zur Schau, damit man glaubt, sie seien von dem Verstorbenen sehr geliebt worden. Man weint aus Nachahmung, Ostentation, Interesse, man hat eben immer gehört, daß Leute bei derartigen Anlässen, wenn ihre Freunde sterben, weinen, ebenso wie man tanzt, wenn sie heiraten. Wenn Bekannte zum Condolieren kommen, dann brechen die Thränen immer aufs Neue hervor. Man ist dankbar ganz im Anfange aus einer wirklich weicheren Regung, die uns selbst ehrlich scheint, einer gewissen Rührung darüber, daß es uns besser geht als vorher; dann aber kommt das Gefühl der Gebundenheit, und in diesem würde man sich sofort jeder Verbindlichkeit entledigt erklären, wenn nicht die Hoffnung auf neue Wohltat mitspräche, oder die Furcht vor der Schande des Undanks. Man ist aufrichtig gegen seine Freunde aus Neugierde, um wieder Aufrichtiges von ihnen zu hören, aus Furcht, von ihnen weniger liebenswert gehalten zu werden, als man sich selbst darstellen will; endlich aus Eigenliebe, welche zu verbergen man zu wenig Kraft und Geschicklichkeit hat. Die angeborne Aufrichtigkeit, welcher jede Unwahrheit als solche schwerfällt, ist selten. —

Es ist eine wahrhaft großartige Gedankenlosigkeit des Autors, nachdem er in zwei Bänden bewiesen hat, daß keine einzige menschliche Tugend das ist, was sich die vulgäre Anschauungsweise unter ihr denkt, zum Schlusse endlich nicht einmal zu sagen, wie denn unsre ethischen Begriffe verbessert werden müßten, um einigermaßen dem in der Wirklichkeit Gegebenen und in ihr Erreichbaren zu entsprechen und nicht leere Hirngespinnste im Dienste des Obskurantismus und der Heuchelei zu sein. Statt dessen zieht Esprit die Moral daraus: Wir sehen, daß die menschliche Tugend nur ein Zerrbild, eine corruption der vertu sainte ist. „Die letzte Frucht dieses Buches ist eine tiefe Überzeugung von der Notwendigkeit, zu Gott zurückzukehren, als dem Urheber der wahren Tugend, welche das Herz von allem Interesse reinigt und alle Leidenschaften zur Ruhe bringt."

Dieses Werk ist, wenn man so sagen darf, ein trauriger Vorläufer von zahllosen späteren. Durch solche Schriften wurde das Bestreben genährt, welches in einer späteren Zeit die weitesten Kreise erfüllte, alle Ziele der geistigen Entwicklung und Veredlung so hoch über allem menschlich Wirklichem und Möglichem emporzustellen, daß der Abstand, war man nun gut oder schlecht, doch immer ein gleicher, nämlich unermeßbarer blieb. Diese Anschauung wurde unterstützt von der im Grunde unendlich frivolen und verwerflichen Bestrebung, alles jenes Wirkliche und

Mögliche so zu verunglimpfen, daß die Begriffe sittlichen Wertes vollkommen transcendent, in's Übersinnliche verwiesen wurden. So trat im Gefolge des Platonismus die tief unsittliche Richtung auf, das ganze ethische Leben in Begriffsbildern und angenehmen intellektuellen Gefühlen des Subjektes selbst seine Vollendung finden zu lassen. Leichter und bequemer mochte es freilich sein, sich mit der obersten der Ideen, dem Guten, Eins zu fühlen, oder ähnliche Empfindungen der eigenen Größe zu hegen, als auch nur die kleinste der epikuräischen Pflichten (s. § 31) zu erfüllen, z. B. reine Milch für seine Kinder zu besorgen. Auch sind ja solche „Ideen" Vorstellungen sehr primitiver und den einfachsten sinnlichen Gefühlen nahestehender Art; sie sind durchaus durch die Richtung der menschlichen Körperachse bestimmt; und Niemand vermöchte das der transcendenten Idee entsprechende Gesammtbild zu bewahren, wenn er anstatt sie nur „über den Sternen" zu suchen, die über seinem Scheitel stehen, einmal versuchte, sie sich rundum jenseits der ganzen ideellen Hohlkugel des Himmels, also auch unter seiner Person, jenseits der Antipoden, zu denken.

§ 56. La Bruyere.

In dem discours über Theophrast sagt La Bruyere: weniger seinen Geistes als Montaigne, und weniger sittlich hochstrebend als Pascal, der die Menschen zu wahren Christen machen wolle, habe er nur die Absicht, ihnen Vernunft zu lehren, ohne viel Methode, auf gewöhnliche einfache Weise. La Bruyere schöpfte aus peripatetischer Beobachtung; Theophrast bot bereits Typen von verschiedenen menschlichen Schwächen, wie Selbstüberschätzung, Heuchelei, kleinliche Eitelkeit, Gefallsucht, Großsprecherei und Ostentation, schmutziger Geiz, Furchtsamkeit und Medisance, endlich den Typus jenes pedantischen, mißtrauischen, alles Gethane peinlich bedenkenden Kopfes, den die Franzosen ésprit chagrin nannten. Manche Gedanken nahm er von seinen Vorgängern, besonders von Rochefoucauld. Von den andren sind die meisten ganz im Sinne des Letzteren und bieten eine Reihe einzelner guter Ergänzungen dazu.

Aus Schwäche, sagt La Bruyere, haßt man einen Feind, und sinnt auf Rache; und aus Bequemlichkeit rächt man sich nicht. Manche verfolgen falsche Richtungen in ihrem Denken und Handeln, gegen ihr besseres Wissen, blos um sich nicht von der Vernunft oder dem guten Rat Andrer beherrschen zu lassen. Nichts kostet der Leidenschaft weniger, als sich über die Vernunft hinwegzusetzen; ihr Haupttriumph aber ist es, wenn Vorteil und Nutzen ihr weichen müssen. Wenn ein Glück leicht zu erringen ist, so werden wir mißtrauisch, weil dies gegen unsre Gewohnheit ist. Das Herz macht uns geselliger und umgänglicher als die Vernunft. Wenn uns Jemand erst beleidigt, und dann zornig gegen uns wird, so überrascht uns dies so, daß wir nicht an Vergeltung denken. Wir sind stets bereit, Andre zu verspotten, zu mißbilligen und zu verachten, entbrennen aber zugleich in Zorn gegen unsre Spötter, Tadler

und Verächter. Sehr viele Menschen vergleichen still und gewohnheitsmäßig sich selbst mit Anderen, entscheiden stets zu ihren Gunsten, und richten danach ihr Benehmen ein. Man ist Niemand neidisch um den Besitz einer Kunst, deren besondere Regeln man nicht kennt. Gegen die Staatsmänner aber ist man gehässig, weil man Vernunft und Verstand, die man ja selbst hat, für die einzigen nötigen Mittel zum Regieren hält. Ein hübscher Gegenstand, den man erbt, macht manchmal den Verlust weit weniger schmerzlich. Die Mode ist keine bloße Belustigung, sondern eine Leidenschaft für etwas bestimmtes, was selten und dennoch modern ist, und zwar tritt diese oft so heftig auf, daß sie der Liebe und dem Ehrgeiz nur durch die Geringfügigkeit des Gegenstandes nachsteht.

Auch über die Liebe hat La Bruyere gute Bemerkungen, welche denen Rochefoucaulds an die Seite zu stellen sind. Wenn ein häßliches Weib Liebe erweckt, so kann das nur sehr heftige sein; denn sie muß in einer absonderlichen Schwäche des Liebenden ihren Grund haben, oder in Reizen, verborgener und unbezwingbarer als die körperliche Schönheit. Man möchte der Urheber des ganzen Glückes oder des ganzen Unglückes des Gegenstandes seiner Liebe sein. Während die Freundschaft allmählich kommt, bricht die Liebe oft plötzlich hervor: ein schöner Zug kann uns fesseln und bestimmen. Man kann vom Widerwillen leichter zur Liebe übergehen als zur Freundschaft; vom Haß zu dieser leichter als vom Widerwillen. Die Freundschaft muß durch Freundschaftsdienste: durch Aufmerksamkeit und Gefälligkeit gepflegt werden, sonst stirbt sie; die Liebe aber besteht durch sich selbst, und selbst durch das, was ihr anscheinend entgegensteht: Laune, Sprödigkeit. Die Zeit, welche die Freundschaft stärkt, schwächt die Liebe. Liebende verkehren noch lange aus Gewohnheit mit einander; der Mund spricht noch immer: ich liebe dich, und doch sagt das ganze Benehmen, daß man sich nicht mehr liebt. Den Beginn der Abnahme der Liebe kann man an der Verlegenheit bemerken, die Zwei fühlen, wenn sie sich allein befinden. Während die Erkaltung der Freundschaft ihre Ursache hat, giebt es in der Liebe fast keinen andren Grund, sich nicht mehr zu lieben, als daß man sich zu sehr geliebt hat.

Endlich möge seine treffende kurze Schilderung des kindlichen Charakters ihre Stelle finden. Die Kinder sind trotzig, geziert, zornig, neidisch, neugierig, selbstsüchtig, träge, flatterhaft, furchtsam, unmäßig, lügnerisch, zur Verstellung geneigt; sie lachen und weinen leicht; über sehr geringfügige Dinge äußern sie übermäßige Freude und bittre Betrübnis; sie wollen kein Weh erleiden und fügen es doch gern zu: es sind bereits Menschen. Sie kümmern sich weder um die Vergangenheit noch um die Zukunft, und — was uns schwerlich noch begegnet — sie genießen die Gegenwart. Sie sind einander sehr ähnlich im Charaker; erst mit der Vernunft nehmen Leidenschaften und Fehler zu; und diese allein machen die Menschen so unähnlich und voller Gegensätze.

§ 57. Die litterarische Nachblüte des Pessimismus in Paris.

Die Geisteswogen dieser litterarischen Epoche verliefen noch innerhalb des letzten Drittels des Jahrhunderts mit großer Raschheit nach verschiedenen Richtungen hin. Das Interesse der Moralisten, besonders Rochefoucaulds, war vor allem andren ein deskriptives. Bei den übrigen trat außerdem meist noch hervor, daß sie persönlich überzeugungstreue und fromme Christen waren. Tendenziös nach dieser Richtung hin wird erst Esprit. Unter der großen Anzahl von Herren und Damen, deren Federn durch diese Anregung in Bewegung kamen, spielten Manche die Sache noch mehr auf das specifisch Christliche und strebten nicht mehr Schilderung sondern Erbauung an. Andere ließen alles Ernstere weg und befaßten sich nur mit den handgreiflichen Thorheiten der Menschen, welche sie etwas grell hervorhoben; die in weiteren Kreisen um sich greifende Grundstimmung ihrer Schriften wäre etwa in die Worte zu fassen: Wir sind alle Narren, aber wir wollen es auch sein, und sind es mit Grazie.

Manche verarbeiteten das vorliegende Material zu neuen Büchern mit Maximen, Essays und Abhandlungen, ohne auf unsrem Gebiete etwas Neues zu bringen. Andre verbrämten diese Stoffe mit zahlreichen Anekdoten aus Geschichte, Hof und Gesellschaft, nach Art der Renaissance-Psychologie. Eines der reichhaltigsten dieser Art sind die Reflexionen über die gewöhnlichen Fehler der Menschen, von einem Ungenannten verfaßt und 1695 zu Paris erschienen, nach den Reflexionen über die Fehler Andrer des Abbé Villiers bearbeitet. Zu erwähnen ist noch die im Ende des 16. Jahrhunderts erschienene seltene Schrift von Du Vaire über die Moralphilosophie der Stoiker, welche die Leidenschaften und Schwächen der Menschen vorzüglich schildern soll.

Man kam hiebei zu einer Art von mehr journalistischer Besprechung aller Thorheiten des Tages und der Mode, wie z. B. der Nachfolger Villiers über die Nachahmung der Äußerlichkeiten und Schwächen berühmter Männer spottet. Man suchte die scharfe Kritik Rochefoucaulds auch zu beherzigen, und schrieb Anleitungen zur gefälligeren Verkleidung dieser nun einmal unvermeidlichen amour-propre, wie Bellegarde in seinen reflexions sur la politesse de moeurs und manche Andre. In etwas verflachter und trockener Weise wurden Teile des ganzen Gedankenkreises noch populärer ausgearbeitet in Schriften wie „die Schule der Welt, oder Instruktion eines Vaters an seinen Sohn“ (Paris 1695) in vier Bändchen und zahlreichen andren.

Unter Denen, welche in Porträt-Typen weiterarbeiteten, ist vor Allem der Abbé Morvant hervorzuheben, der Übersetzer von dreißig Bänden Kirchenvätern, der sich daneben aber Beobachtungen über die verschiedenen Menschen seines Jahrhunderts widmete. Er veröffentlichte dieselben unter dem erwähnten Namen Bellegarde als reflexions sur le ridicule,

die im Jahr 1700 bereits in vierter, 1729 in neunter Auflage erschienen. Seine Darstellung führt uns zuweilen in ungemein scharfer und lebendiger Weise mitten in die Salons der fashionablen Gesellschaft.

Herr N. ist eitel. Er hat Gefallen an allen Dem, was er selbst sagt, und Mißfallen an allem, was ein Andrer sagt. Er lobt sich selbst mit der vollendetsten Aufrichtigkeit: dies ist der Ausdruck seiner unverbrüchlichen Überzeugung. Er wendet jeden Gesprächsgegenstand sofort auf sich und seine Angelegenheiten. Ein Mensch, der ihn beleidigt, verliert in seinen Augen alle seine Vorzüge. Er ist viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt, um den Eindruck, den er auf Andre macht, zu bemerken. Sie reden ihn an; er hört und sieht Sie nicht; Sie sprechen von Ihrem Unglück; er ist gerade mit angenehmen Gedanken beschäftigt und lächelt auf das Heiterste. Er stellt sich Allem entgegen; wenn die Gesellschaft in ernster Stimmung ist, explodiert er mit einem Witze; in Affairen, die Jeder ernst nimmt, will er heiter scheinen.

Jene Dame leidet an dem gleichen Fehler; sie bricht mit ihrer besten Freundin, weil diese ihr das andeutete, was alle Welt laut bespricht, daß ihr Umgang mit Herrn N. auffallend sei. Wer in ihrer Gegenwart von der Schönheit einer Andren spricht, ist ihr Feind: sie verzeiht es nie, wenn man Jemand ihr vorzieht.

Der Chevalier X. dort ist ebenso liebenswürdig als unterrichtet und gutmütig. Er verspricht, Ihnen zu helfen, und indem sie ihn verlassen, hat er schon Ihren Namen vergessen. Er erzählt von seinen Reisen, deren Beschreibung er aus dem Diktionaire von Moreri hat. Im Grunde spielt er beständig Theater. Er ist so impertinent, den Damen, welchen er Visite macht, die Formel der Ellypse auseinanderzusetzen, um zu thun als wäre er Mathematiker, und flicht beständig die Namen bekannter Cavaliere in sein Gespräch ein, um den Schein zu erwecken, als stünde er auf vertrautem Fuß mit ihnen.

Die ältere Dame hier ist affektiert; sie gebraucht schwer verständliche Ausdrücke für die einfachsten Dinge; sie macht den Gang von Jener, von dieser die Sprache nach, spricht von ihrem unreinen Teint, damit man überhaupt auf das Detail ihrer Erscheinung eingeht und ihre schönen Augen lobt; sie dichtet sich alle möglichen körperlichen Schwächen an, und läßt ihre Töchter überreif werden, weil sie einen Horreur vor dem Namen Großmutter hat. Um ihre Töchter anzupreisen, spricht sie von ihren Vorzügen zu deren Hofmachern, wie eine Freiwerberin; sie ist ganz verblüffend cynisch, um nicht prüde zu erscheinen. Aurel, zu dem sie eben spricht, hat ein Buch geschrieben; seine Freunde haben ihn gelobt, und nun liest er jedem, der ihn besucht, die schönsten Stellen vor. Der junge Mann neben ihm war erst als Falschspieler berüchtigt; plötzlich wurde er reich; nun behandelt er ihn mit Verehrung; übrigens tut dies ganz Paris. —

Am glücklichsten in der Sache selbst war eine hochgestellte Persönlichkeit, welche das geschärfte Auge der Kritik einmal speziell auf die

Damen des damaligen Paris richtete. Er widmete seine Schrift „les differents caracteres des femmes du siècle“ der Prinzessin Marie von Orleans.

Die erste der Typen, welche er aufstellt, ist die Kokette, welche sich selbst in allen fremden Objekten liebt. Ihr Herz ist oft unruhig, sie begehrt dies und das; und das Einzige, was für sie wichtig ist, ist die Befriedigung der Wallungen ihres Herzens, sie ist selbstschwärmerisch, empfindlich, eigensinnig und sinnlich. Die Erziehung begünstigt dies, indem sie am meisten den Trieb zu gefallen ausbildet; alle Vorzüge des Geistes treten ausschließlich in seinen Dienst. Daher zählen zu den Koketten die meisten der Frauen, welche sich, sei es mit Recht oder Unrecht, für schön halten. Meist sind die Koketten auch zerstreuungssüchtig; sie lieben besonders das Spiel, indem dieses jene Muße von Geist und Körper unterhält, welche der Selbstliebe so günstig ist.

Die, welche nicht schön sind, und dies wissen, halten sich für Geistreiche (spirituelles), und sind fest überzeugt, daß der Geist doch schließlich das einzig Wertvolle, und Alles Andre gegen ihn verächtlich ist. Die Koketteste hat weniger Freude über ihre Schönheit, als die allerbescheidenst Beanlagte von dieser Art über ihren Geist. Eine solche Spirituelle wird Andren durch die Praetention der Anerkennung so unerträglich, wie Diese ihr durch die Versagung derselben. Sie macht von allen geistigen Eindrücken eine mélange confuse nur um damit zu glänzen; sucht sich gewisse Autoren, welche ihr zusagen, vor allen andren aus, und hält sich an die Termini, welche diese gebrauchen, ohne sich viel um die Gedanken zu kümmern, zu deren Klarmachung diese Termini dienen. Was sie ihre „Gedanken“ nennt, sind schön klingende Namen, welche so ungefähr alle hervorragenden Dinge zusammenfassen wollen. Sie nimmt Partei für oder gegen Alles, ohne vorher zu überlegen; sie nimmt dies und jenes aus seinem Zusammenhange heraus, um es nach einem gewissen unbestimmten Geschmacke zu verurteilen oder zu billigen. Sowie sie auf die Kritik ihrer eigenen Gedanken kommen sollte, läßt sie ihr Geist vollkommen im Stich. Die Eigenliebe macht ihre Überlegung blind.

Eine dritte Art findet weder in der Schönheit noch im Geiste, sondern in der Hausfrauen-Tugend ihr ausschließliches Lebensziel. Diese Oekonomischen leiden an dem unheilbarsten Fehler; denn zur Sparsamkeit führen Gewohnheit, Klugheit und Notwendigkeit. Sie werfen sich dann alle möglichen Vernachlässigungen gegen die Sparsamkeit vor, und werden dadurch zuletzt vollends geizig.

Die schlimmste dieser gewohnheitsmäßigen Arten, Befriedigung für die unermüdliche Eigenliebe zu finden, ist aber jener Moral-Sport, welchen der Autor als Hypokrisie bezeichnet Die letztere ist das einzige Mittel, um die innere Befriedigung, nach schönen Grundsätzen zu handeln, und die Lust, tatsächlich nach seinem Gefallen zu leben, zugleich zu haben. Sie macht sich eine Anzahl von Tugenden zurecht, welche gerade ihren

Neigungen entsprechen, und die Pflege gerade dieser Tugenden wie die alles Nebensächlichen, ist ihr so wichtig, daß sie zu dem eigentlich Sittlichen gar nicht kommt. Die Selbsteingenommenheit gewährt ihr als höhere Begabung eine Autorität über Andre; die Verstellung, als Tugend, eine Achtung, welche sie nicht verdient, und das Recht über die Fehler Andrer zu medisieren; die Herzlosigkeit endlich, als Charakterfestigkeit, verhilft ihr zur Ausübung ihrer tyrannischen Launen. —

Andre Schriftsteller suchten, da die knappe Form der Sentenz doch nun einmal der Vorteil des Ersten blieb, der sie aussprach, ihrerseits durch künstlerische Einkleidung der bereits vorliegenden Gedanken zu gefallen. Hier sind hervorzuheben die natürlichen Charaktere der Menschen von Bordelon, zuerst in Paris erschienen, zum zweitenmale in Brüssel 1692. Das Buch enthält hundert Dialoge, kleine Scenen, wie sie sich auf dem Theater des Lebens täglich abspielen; jede umfaßt nur zwei bis drei Seiten.

Die Freunde, die mich in meinem Unglücke trösten wollen, plaudert Jemand, bringen meistens Gründe, die noch viel trauriger sind, als der Vorfall selbst; dieser Contrast mit der Absicht erheitert mich zwar, aber ich habe das Gefühl, als verbiete die Wohlanständigkeit Dem, der uns tröstet, gerade unter die Nase zu lachen. Deshalb stelle ich mir dann mein Unglück momentan so groß vor als möglich, um nur ernst bleiben zu können, und daher das finstere Gesicht, das dir an mir dabei auffällt. — Ein Anderer gesteht, daß er die Vorzüge in abstrakto zwar hoch stelle, aber doch nicht umhinkönne, jeden einzelnen Menschen, der solche in hohem Maße besitze, unausstehlich zu finden, — er werde dadurch stets an Dinge erinnert, die ihm selbst fehlen. — Wenn man eine Sache in der Erzählung übertreibt, bemerkt der Autor gelegentlich, so geschieht dies meist aus dem Wunsche, sich gegen den Vorwurf zu schützen, als sei sie des Erzählens nicht wert. Anderswo führt er einen jungen Mann ein, der ungemein große Wichtigkeit darauf legt, daß seine Freunde seine Verse loben, obwohl er gegen einen Vertrauten oft äußert, er lobe die der Freunde aus Höflichkeit, auch wenn er sie lamentabel finde. — „Ihr Vortrag gegen die Eitelkeit, sagt zu einem Salonphilosophen einer seiner Zuhörer, war überzeugend, die Diktion glänzend, der Beifall groß. Doch gerade dieses Überzeugen und Glänzen, denke ich, nährt ja die eigene Eitelkeit am meisten.“ Wenn das bei mir der Fall war, entgegnete Jener, so war es unbewußt; Sie aber konnte doch nur gerade die Eitelkeit dazu bewegen, so in mein Inneres blicken und mich selbst damit überraschen zu wollen. —

Den originalen Moralisten schlossen sich endlich noch Andre an, welche in dem Bestreben, durch die Darstellung anzuziehen, noch weiter gingen und ihre Arbeiten lenken allmählich in das Gebiet der Belletristik über. Bemerkenswert ist darunter eine kleinere Schrift, le jaloux par force, 1687 erschienen. Sie behandelt die Eifersucht in der Ehe, die des Mannes, die mehr auf Ehre, und die der Frau, die auf Liebe be-

ruht, und zwar in Form einer höchst anziehenden Novelle. Das mehr Theoretische ist in zwei Abhandlungen niedergelegt, welche eine Rolle im Ganzen spielen; die eine betrifft die Eifersucht der Frauen: in ihr erkennt der Ehemann Timander das Bild seines eigenen Schicksals; die zweite schildert die Annehmlichkeiten, welche die Eifersucht des Mannes, durch Vermehrung der Liebe und Aufmerksamkeit, für die Frau mit sich bringt; sie ist von dem Liebhaber der Frau des Timander verfaßt, in der Absicht, sich selbst zum Gegenstand der Eifersucht für Letzteren zu machen. Die Figur Timanders, welcher sich zwischen dem Diner und Souper seiner Hochzeit rasch mit dem Degen einen Nebenbuhler vom Halse schafft, ist vorzüglich gezeichnet, die Moral eine ebenso verständige als brutale: Wenn die eifersüchtige Frau eines Lebemannes diesem ihrerseits Anlaß zur Eifersucht giebt, so liebt er sie nicht desto mehr, sondern er beschränkt vielmehr desto liebloser ihre Freiheit, um, während er ungestört seinem Vergnügen nachgeht, auch seine Ehre in Sicherheit zu wissen.

Die trefflichste unter den Schriften der letzterwähnten Art ist die „politique des amans", welche in Paris 1683 in zwei Bänden erschien und dem eben majorenn gewordenen Marquis von Lomange von seinem Erzieher gewidmet war. Der Inhalt bildet eine Fortsetzung der entretiens galants vom selben Verfasser und besteht, wie derselbe versichert, in Porträten. Es ist eine Sammlung von Grundsätzen für das Liebesleben in und außer der Ehe, von theoretischen Erörterungen über das Verhältnis der Liebe zum Lebensglück. Doch sind diese Thesen ohne jede Einseitigkeit gefaßt, keine tritt auf ohne Erwägung der Ausnahmen und der entgegengesetzten Möglichkeiten. Jeder dieser individual- und gesellschafts-psychologischen Erfahrungssätze ist bekräftigt und erläutert durch eine kleine Erzählung. Das Buch beschreibt eine Unterhaltung am Hofe zwischen zwei Cavalieren und ihren Freundinnen: einer jungen Wittwe und einem eben erblühten Mädchen, welche jene Ansichten austauschen und zum Beweise die Herzensaffairen ihrer guten Freunde erzählen, oder die von in der Stadt bekannten Persönlichkeiten heranziehen. Diese vier Personen sind selbst durch Neigung und Freundschaft verbunden: Die reiche und schöne junge Wittwe Celinde liebt den Weltmann Philemon; dieser weiht ihr eine verehrungsvolle Freundschaft, liebt aber Bérelie, die Vertraute der Neigung Celindens, ein mit allen Gaben ausgestattetes Mädchen, deren Gefühlsleben ebenso wie ihr Jugendreiz erst zu erblühen begonnen hat. Die innigen Regungen des Vertrauens, der Liebe und Sehnsucht von vier geistvollen und durchaus edel fühlenden Persönlichkeiten sind alle von solcher Art, daß für ihre Erfüllung teils keine, teils nur unbestimmte Hoffnung dasein kann, und nur in anscheinend ganz objektiven Erzählungen und Darlegung von Vernunftwahrheiten suchen die Beteiligten das Sehnen der eignen Brust teils ahnen zu lassen, teils zu verbergen. Dieser durch das Ganze klingende Grundton vermehrt noch den eigentümlichen Reiz der Einkleidung, welche zuweilen auch mit geschmackvollen gereimten Sentenzen durchwoben ist; bald heiter, bald wehmütig werden

wir an den später entstandenen Spruch erinnert: parler d'amour c'est en donner et en prendre.

Das Glück der Liebe, so konstatieren diese Philosophen für die Welt, muß wie jedes andere Lebensglück eine reelle und vernünftige Basis haben; soll es beständig sein, so darf es nicht von der Leidenschaft abhängen, sondern von Gefühlen, die den späteren Sorgen und Unbequemlichkeiten des Lebens gewachsen sein werden. Daher ist es gefährlich, dem Liebenden eine zu gute Meinung von sich selbst beizubringen; ein vernünftiges Mädchen kann von ihrem Bewerber verlangen, ihr ohne jeden transport die Gründe seiner Wahl auseinanderzusetzen; und darnach zu entscheiden, ob die letztere verständig ist; man darf es nicht verletzend finden, wenn Zärtlichkeit und Interesse zusammenwirken. Wir sehen aus den Erzählungen, wie die Liebe unter der Maske des Geschmackes an geistvoller Unterhaltung und freundschaftlicher Übereinstimmung sich dem eigenen Herzen verbirgt, und erst durch die Eifersucht in plötzliche Flammen emporschlägt, wie aus der gemeinsamen Trauer um einen Verlorenen die Liebe zwischen seiner Wittwe und seinem besten Freunde sich entwickeln kann. Ein guter Freund, wird hier geäußert, ist viel seltener als ein guter Liebhaber, denn wenn eine Frau schön ist, so bedarf es nur der Selbstliebe, um ihr gerne zu dienen. Die Moral einer andren der kleinen Geschichten ist: Wer sich nicht vernünftig und ehrenhaft beträgt, solange er liebt, von Dem ist zu fürchten, daß er brutal sein wird, wenn er nicht mehr liebt. Und ferner: Große Strenge der Frauen dauert im höchsten Fall so lange, als ihre erste Jugendblüte. Sie wollen Allen gefallen, aber nicht selbst alle lieben. Aus einer der Anekdoten lernen wir, wie thöricht es ist, wenn eine Kleinbürgerliche einen Weltmann nachahmen, und von ihm *darin* bewundert sein will, worin sie ihn bewundert. Und endlich: Ein Liebender weiß, daß man in der Liebe die Hindernisse, die man schon einmal überwunden hat, nicht mehr zu überwinden braucht. Die Episode, in welche die letzte dieser Ansichten eingekleidet ist, bildet der Besuch eines Cavaliers bei einer Dame, deren einstige Gunst er sich durch eine zu große Freiheit verscherzt hat; nachdem Alles zwischen ihnen zu Ende ist, hat sie ihn ersucht, ihre Briefe zurückzubringen, um sie zusammen mit den seinigen zu verbrennen; und die Scene geht von einem geschäftlich trockenen Gespräche allmählich in das vertrauteste gegenseitige Erschließen, in das innige Bitten und Gewähren zwischen zwei Liebenden über.

§ 58. La Chambre.

Neben der neuen durch die Moralisten vertretenen Richtung war zu Paris auch die schulmäßige Lehre von den Gemütsbewegungen in hervorragender Weise durch drei Männer vertreten, die man später noch gelegentlich als platonische Psychologen im Gegensatz zu den kartesianischen genannt finden kann. Es sind La Chambre, Senault und Coeffeteau.

Marine Cureau (Curaeus) de la Chambre war Rat und Leibarzt des Königs, Mitglied der französischen Akademie und der Akademie der Wissenschaften; er starb 1669 im Alter von 75 Jahren. Voltaire in seinem „siècle de Louis XV." weiß von ihm nur mehr, daß er Akademiker war, und „einen gewissen Ruf genoß." Doch hatte er seiner Zeit eine große Menge von psychologischen Schriften geschenkt. La Chambre wollte sozusagen eine litterarische Weltausstellung für das ganze Gebiet der Renaissance-Psychologie errichten, welches außer der Affekten-Lehre die von den Temperamenten, die Physiognomik und die in § 21 besprochenen verwandten Wissenschaften, einschließlich der Tierpsychologie und Chiromantie umfaßt. Die wichtigsten seiner Schriften sind „les characteres des passions", Paris 1648—59 und Amsterdam 1658—63, dem französischen Kanzler Seguier gewidmet, welche auch unter dem Titel „Kennzeichen der Leidenschaften" in verkürzter deutscher Ausgabe zu Münster 1789 erschienen. Eine weitere Verbreitung fand nur die kleinere mehr zum Gebrauche für das praktische Leben bestimmte l'art de connoistre les hommes, Amsterdam 1660, welche bald darauf auch in Deutschland als „Kunst der Menschenkenntnis" und als „Anleitung zur Menschenkunde" noch 1791 erschienen ist. Nach La Chambres eigenen Aufzeichnungen enthalten seine gesamten Werke 52 Kapitel über die Temperamente, 50 über die männliche und weibliche Schönheit, 100 über Tugenden und Laster, 60 über die Sitten der Völker in verschiedenen Klimaten, 20 über die Neigungen welche Alter, fortune, und Beruf mit sich bringen. Das letzte Werk über die Verstellung und die Mittel sie zu entdecken als praktischen Teil der Menschenkunde, und endlich eine übersichtliche Einleitung in dieselbe wird von ihm in der „Kunst der Menschenkenntnis" versprochen. Das Ganze stellt die ungeheure Erweiterung einer Hand voll Blätter von Induktionen aus dem Aristoteles dar, von deren Dimension man sich einen Begriff mache darnach, daß die 22 Kapitel der „Charaktere" schon 1300 enggedruckte Duodezseiten ausfüllen, und es unmöglich wäre, sich durch dieses doppeltbreite süßmäulige Französisch hindurchzuarbeiten, wenn nicht von Zeit zu Zeit unvermutet ausgezeichnete Gedanken darinnen verborgen wären.

La Chambre ist sozusagen enragierter Psychologe, er hält die „Entdeckungen" im Bereich des Gemütslebens für wichtiger als die eines neuen Sterns, da ersteres unsrem Interesse näherliege.

In den „Charakteren" finden sich einzelne treffliche Darstellungen. — So von der Liebe, wie sie unmerklich von den Hauptteilen der Seele Besitz nimmt, und erst als Hochschätzung oder im sympathischen Geplauder auftreten kann, in ihrer Höhe aber zu einer wechselnden Mischung aller Affekte wird, wie Unruhe in der Abwesenheit der geliebten Person, Verwirrung wenn sie da ist. Bei jeder zufälligen Erinnerung an die Geliebte verschnellert sich die Herzaktion, ungleicher Puls und wechselnde Stimmungen treten ein.

Wir lieben die, in deren Gegenwart wir zwanglos sein können, wie Die die sich vor uns zusammennehmen; die welche treu und selbstlos scheinen, weil wir uns von ihnen Nutzen versprechen; die welche uns bewundern.

Unser Zorn wird erregt durch Alles was unserer persönlichen Geltung entgegensteht, besonders Spott, weil dieser die größte Verachtung auszudrücken scheint. Wir erzürnen uns, wenn man gegen uns undankbar ist, indem man dann unsre Wohltat für gering zu halten scheint, wenn man unsren Ansichten und Ratschlägen widerspricht; ferner gegen die, welche gegen Andre liebenswürdiger sind als gegen uns; gegen die, welche es für gleichgiltig halten, wenn sie uns mißfallen, und die, welche es irgendwie an Aufmerksamkeit für uns fehlen lassen. Endlich gegen die, welche uns erst geehrt haben, und dann kühler gegen uns werden; auch gegen Freunde, wenn sie uns nicht loben.

Der Hassende hört gerne Alles, was zu Ungunsten seines Feindes spricht und ist taub für Alles was für ihn spricht; mit Schmerz hört er von dem Glück desselben; kein Unglück ist ihm zu groß, um sich nicht darüber zu freuen. Er hält sich ruhig, mit zusammengepreßten Lippen und stößt nur hier und da ein Wort aus. Wenn man den Namen seines Feindes nennt, schlägt ihm das Herz, das Blut steigt ihm zu Kopfe; er verliert die Besonnenheit und lächelt verächtlich. Begegnet er Jenen, so ist es ihm nicht möglich, eine ungezwungene Miene anzunehmen und ihn scheinbar zu ignorieren; vielmehr sieht er überrascht und fassungslos aus. Jedes Wort desselben findet er lächerlich und schlecht.

Die Freude macht geschwätzig, indem durch die erhöhte Wärme alle Bewegungen leichter vor sich gehen; aus dem gleichen Grunde wird die Seele selbstvertrauend, eitel, leichtgläubig. Man ist dem freudig Erregten lästig mit jedem Thema, welches sich nicht auf seine Leidenschaft bezieht, er macht den Nächstbesten zum Vertrauten, denkt nicht an Hindernisse; er ist unruhig entweder mit dem ganzen Körper oder mit den leichtbeweglichsten Teilen desselben.

Während die Freude dem Vorstellungsleben mehr Spielraum gewährt, konzentriert es die Traurigkeit auf ein engeres Gebiet, läßt ihm aber in demselben freien Spielraum; der Traurige kann hundert Entschlüsse bilden, um sich von dem Übel zu befreien. Nur der körperliche Schmerz lähmt den Geist gänzlich. Jene Conzentration kann sogar angenehm sein, indem man alles angenehm findet, was mit der schmerzlichen Stimmung harmoniert, so Örtlichkeiten die an den betreffenden Gegenstand erinnern, Gespräche über das eigene oder über ähnliches fremdes Unglück.

Chambre unterscheidet im Gegensatz zu der mehr aktiven hardiesse (audacia) noch eine constance, mit welcher man passiv gegen die wechselnden äußeren Umstände innerlich gleichgiltig bleibt durch das Gefühl eines festen Kerns in uns, der dadurch nicht verändert worden.

Bei dem Hasse spricht Chambre auch von den Feindschaften der Tiere, und hier findet sich in ihm endlich ein Autor, der die Jahrhunderte hindurch von Einem zum Andren (Cardanus, Campanella, Agrippa von Nettesheim) gewanderte Fabel, eine Trommel aus Schaffell verliere ihren Ton bei dem Klange einer aus Wolfsfell gefertigten, lächerlich findet. Hierauf folgt ein sehr sorgfältig ausgearbeiteter Katalog über die Abneigungen der verschiedenen Arten gegen einander, welcher mit Hülfe des Aristoteles, Plinius, Aelian, Oppian, zusammengestellt ist. Auch über die Temperamente der Tiere und ihre physischen Aeußerungen hat Chambre viel zusammengetragen, so: daß Wildschweine nicht salzig weinen wie die Rebhühner und die, übrigens melancholischen, Hirsche, und vieles Ähnliche. Wenn Animosität zwischen Tieren besteht, so ist das Medium derselben stets der Geruch; durch ihn scheut z. B. das Pferd die Fußspur des Wolfes. Die Verfolgung der Spezies des Beutetiers ist nicht eigentlich Haß zu nennen; solcher kommt, wie Aristoteles mit Recht sagt, nur aus zwei Gründen vor: ein Tier haßt die Species, welche sich von den seinigen nährt und die, mit welcher es die Nahrung gemeinschaftlich hat, der Concurrenz wegen, wie z. B. unter den Raubvögeln. Doch bedarf dies einer Ergänzung: Angeboren ist der Haß nur in diesen beiden Fällen, oder gegen Tiere, die durch Gift ꝛc. töten, und gegen die, welche Eiern und Jungen nachstellen, da die zur Erhaltung notwendigen Impulse stets Eigentümlichkeiten der ganzen Spezies sind; andre, spezielle Abneigungen sind durch Erfahrung erworben. Ferner giebt es in Ton, Farbe, Gestalt, Geschmack, Geruch einer Spezies Qualitäten, welche den Sinnen gewisser andrer Tiere unangenehm sind.

Neben den „Charakteren" La Chambres ist Senaults 1665 bereits in sechster Auflage erschienenes Buch „über den Gebrauch der Leidenschaften" zu nennen. Jean Francois Senault, 1601—72 zu Paris, war Vorsteher des Oratoriums, als Prediger sehr beliebt; wie Jöchers biographische Skizze von ihm erzählt, „strafte er das Laster ohne Unterscheid und lebte exemplarisch." Sein Buch ist eingeleitet durch einen längeren Brief ganz in der Art der damals gebräuchlichen Briefe an den König oder einen hohen Würdenträger, mit Erhebung eines großen Verdienstes desselben und schmeichelhafter Begründung der Widmung. Eine solche epistre mit allen conventionell verehrungsvollen Redewendungen au fils unique de Dieu, Jesus-Christ nostre Seigneur zu richten, zeigt für einen Oratorianer des damaligen Paris von einer wenn auch wahren und innigen, so doch gewiß ihrer und ihrer Wirkung nicht unbewußten Naivetät; und es bleibt ein richtiges Gefühl, welches den Autor veranlaßte, die späteren Auflagen dem Erlöser nicht wieder speziell anzuzeigen. Die Schrift ist ein vortreffliches Erbauungsbuch, und zeigt, wie das eigentliche Ziel jeder Passion — allerdings oft mit bedenklichen Umwegen — die Vereinigung der Seele mit Gott ist.

Endlich gehören noch hieher „Gemälde (tableaux) der menschlichen

Leidenschaften" des Priesters Coeffeteau, Bischof's von Marseille, zu Paris 1648 in zweiter Auflage erschienen, ein Werk, welches trotz seiner frommen Richtung sich mehr den Renaissancebüchern, wie dem von Vives und Peregrinus anschließt.

Bei diesen Schriftstellern zeigt sich die erneute Pflege der scholastischen Terminologie, wie sie in den französischen Schulbüchern Mode war, zu einem wahren Hexensabbath ausgeartet. Von der einfachsten Definition ging noch Senault aus: Die passion ist ein mouvement de l'appetit sensitif causé par l'imagination d'un bien ou d'un mal apparente ou veritable, qui change le corps contre les loix de la nature.

Die Scholastik war in der Unterscheidung besonders der höheren Vermögen sehr weit gegangen, und hatte noch speziellere Begriffe aufgestellt, als die in § 7 bezeichneten, welche in der Renaissance nicht ganz vergessen waren, und die, als seit Deskartes an die Stelle der letzteren auf dem Gebiet der Seelenlehre wieder die Scholastik getreten war, auch wieder üppig emporblühten. So teilt sich das Begehrungsvermögen nach der vollständig schulgerechten Darstellung La Chambres in folgender Weise: Der appetit ist eine blinde seelische Kraft. Jeder seiner Bewegungen geht das Urteil einer andern Kraft vorher, welche urteilt, ob die Dinge gut oder schlecht sind. Dieses letztere Vermögen teilt sich in zwei; in dem oberen Seelenteil ist es praktischer Verstand (éntendement pr.), in dem unteren sensitiven Seelenteil Urteilskraft (éstimative). Jedoch urteilen diese beiden nicht nach der wahren Natur der Dinge, sondern nur nach dem angenehmen oder unangenehmen Eindruck. Und als Vermittlung zwischen ihnen und dem unteren, blinden, Begehrungsvermögen steht ein anderes, welches den Befehl zum Verfolgen oder Fliehen giebt, es ist der appetit actuellement practic, practice practicus. Dies stammte aus der Lehre von der Synteresis, den praktischen Prinzipien, wo man sich diese Einrichtung noch komplizierter dachte. Die Anwendung des Gesetzes als Obersatzes eines Schlusses auf den einzelnen Fall (als Untersatz) hieß ein spekulativ-praktisches Urteilsakt (dictamen), die Aufstellung des Schlußsatzes, welcher sagt, was in diesem Falle gemäß dem Gesetze zu thun sei, ein operativ-praktisches (practice practicum), von welchen Urteilsakten jeder wieder von einem eigenen Vermögen ausging. Die Nomenklatur von entendement practique etc. findet sich bei La Chambre in einer Fassung, die zuweilen bereits an die Kantische in der Kritik der Urteilskraft erinnert. Indem sich der Begriff des einzelnen Vermögens mehr praecisierte, wurde diese Bureau-Hierarchie, die sich durch Kant endlich ins Monströse und Absurde steigern sollte, immer komplizierter und starrer. Schon der „Wille" der scholastischen Theologie konnte als ein „un- und überorganisches Vermögen" nur mehr auf das Gute im Allgemeinen gehen; er konnte nach irgend einem einzelnen nützlichen Gegenstande nur insoferne streben, als er der Bewegung des appetitus sensitivus nach diesem Gute hin nachgab. Und

in dem Untergang der Renaissance-Wissenschaft, nach dem dreißigjährigen Kriege kam durch den Kartesianismus dieses Gespenst eines „vernünftigen Seelenteiles, der sich keiner körperlichen Organe bedient" auch wieder in die Seelenlehre. Und da auch für diese von Deskartes belehrte Zeit immer noch die mangelnde Übung einer praezisen Ausdrucksweise in psychologischen Dingen hinzukommt, erscheinen endlich geradezu grotteske Darstellungen der einfachsten Akte. La Chambre spricht wieder von Verdichtung (se resserent) und Verdünnung (se rarefient) der Lebensgeister, und ebenso auch von solcher der Seele: l'âme se relâche et se ressere. Und Coeffeteau drückt sich in folgender Weise aus: l'animal qui apprehendit les objets sous la considération de bon ou mauvais, excite la puissance concupiscible ou irascible de son âme et les induit à les embrasser ou à les fuir. Das Einzige was hiebei aus der Renaissance gerettet war, war die biologische Anschauungsweise: man sprach noch vom animal im Allgemeinen. Als auch dieser Zug später noch aus der Schulpsychologie verschwand, blieb nur mehr die dialektische Karrikatur einer Seelenlehre des Menschen.

X. Abschnitt.

Christian Thomasius und sein Versuch, die wieder zur Geltung gelangte scholastische Lehre von den Gemütsbewegungen nach dem Vorgang der französischen Moralisten durch eine erfahrungsmäßige zu ersetzen.

§ 59. Die vorbereitenden Publikationen zu der neuen Theorie in Leipzig.

Christian Thomas, der Sohn des berühmten Leipziger Professors Jakob Thomas, des Lehrers von Leibnitz, war einer der deutschesten Männer, die gelebt haben, und man kann es als eine Ironie des Schicksals ansehen, daß es die latinisierte Form ist, unter der sein Name so allgemein bekannt wurde. Ob diese originelle urkräftige Gestalt aus unserer Vergangenheit keine Seite bietet, die wert ist, von Deutschlands Gebildeten nicht ganz vergessen zu werden, — was man besonders nach Julian Schmidts Darstellung bezweifeln wird — mag die folgende gedrängte Skizze seiner Bestrebungen als Psychologe zeigen. Thomas hat sich niemals eifriger mit etwas befaßt als mit der Lehre von den Gemütsbewegungen; doch kochte und gährte es Jahre lang in ihm, ehe er seine Reformgedanken zu dieser Lehre endlich systematisch ausführte.

Wie ein „Wohlmeinendes Gutachten über des Herrn Thomas bisherige Art zu schreiben" im Jahre 1692 sagte, „meinte er, die Welt

ginge unter, wenn seine unausgebutzten Spekulationen nicht sofort an's Licht kämen." Doch verdanken wir gerade diesem Mitteilungsdrang den Einblick in jenen Gährungsvorgang, welcher immerhin eine interessante Episode aus dem rastlos impulsiv bewegten Geistesleben eines zwar nicht tiefen, aber klaren und tatkräftigen, vor Allem aber durch und durch ehrlichen deutschen Denkers bildet.

Thomas hatte während seiner Studentenzeit in Frankfurt an der Oder mit den antiken und mittelalterlichen Überlieferungen in den philosophischen Disziplinen größtenteils gebrochen. Im Jahre 1681 habilitierte er sich, 26 Jahre alt, in der juristischen Fakultät seiner Vaterstadt Leipzig und erregte sofort einen großen Sturm gegen sich durch seine Vorlesungen über Naturrecht, welche auf Grotius und Pufendorf fußten. Sein heftiger Wunsch, die Anregungen, die ihn selbst gefördert hatten, auch in der ihn umgebenden Welt zur Geltung zu bringen, trat wieder hervor, als durch eine französische Ausgabe von Gracians „Hofmann" sein Augenmerk auf die französische Litteratur fiel. Er, für dessen derbe Lebhaftigkeit das herkömmliche Latein zu wenig Ausdrucksfähigkeit hatte, legte sich die Frage vor, ob nicht auch in Deutschland eine gewisse geistige Befreiung dadurch errungen werden könnte, daß man, wie die Franzosen, in der vaterländischen Sprache öffentlich rede und schreibe. Für das Wintersemester 1687/88 kündigte er ein Colleg über das Buch Gracians an, und lud hiezu durch eine Rede ein „welcher Gestalt man denen Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle." Er begann diese Vorlesung, die erste, welche in deutscher Sprache gehalten wurde, am 24. Oktober 1687. Obgleich Thomas drei Monate später, Neujahr 1688 seine polemische Zeitschrift, die „Monatsgespräche" eröffnete, welche für den beginnenden Einfluß Frankreichs und Englands auf Deutschland von hoher Bedeutung wurde, so gab er sich außerdem noch der Verfolgung von andren Fragen hin, die mächtig in ihm drängten. Es schien ihm ein klaffender Widerspruch darin zu liegen, daß an Universitäten die vor allem Anderen christliche Anstalten waren, in der Sittenlehre als der allerwichtigsten praktischen Disziplin die erste Autorität noch immer ein Heide war: Aristoteles. Thomas ahnte wohl nicht, daß in Leipzig selbst erst im Jahre 1834 mit Clodius der letzte Professor sterben sollte, der die Moral und Politik nach Aristoteles vorzutragen hatte. In dieser Gegnerschaft gegen „den Philosophen" blieb sich Thomas gleich: am Abschlusse seines psychologischen Hauptwerkes, von welchem noch zu sprechen sein wird, schrieb er, 1696, daß er es mit Luthero halte und die Ethik des Aristoteles wie alle Heydnische Ethik „ärger seyn als keine Bücher, weil sie stracks der Gnade Gottes und allen christlichen Tugenden entgegen sind." Er wußte nicht, daß Luther sich in den Zwanziger-Jahren des vergangenen Jahrhunderts dem Aristoteles, besonders der Nikomachischen Ethik wieder zugewandt, und auch seinen Freund Melanchthon zu dem gleichen Schritte veranlaßt hatte.

Eine durch und durch aktive Natur, besaß Thomas Receptionsfähigkeit nur für das, was ihm unmittelbar homogen war; die Griechen, vor Allen Aristoteles, hatte er nie verstanden, und lernte es auch nie, obwohl er gerade in seinen besten und klarsten ethischen Gedanken mit der Nikomachischen Ethik des Letzteren übereinstimmt. Ein „discurs von denen Mängeln der Aristotelischen Ethic" war es auch, durch den er zu Ostern des Jahres 1688 die studierende Jugend Leipzigs zu einem „Collegia über die christliche Sittenlehre und über das jus publicum" einlud. Er sagt darin: „Mit dem Catalogus der 11 Aristotelischen Tugenden, kömmt es mir fast vor, als mit etlichen alten verlegenen Büchern, die man gerne verauktionieren wolte; weil sie aber Niemand kauffen will, vielfältige mahl in die Catalogos setzen läßt." Termini technici, und deren distinctiones, und divisiones — dies sei die ganze Sittenlehre des Aristoteles. Aber etliche Jahre her habe man auch auf teutsche Manier angefangen, Moral zu lesen, die nicht auf Aristoteles und Plato fuße, sondern auf der Vernunft — und zwar unter Stillschweigen der Fürsten und Obrigkeiten. Doch „da die nötigsten Lehren, sonderlich die von denen Affekten überaus confus und verwirret waren, kostete es viel Zeit und Mühe, ehe man sich des praeiudicii der gemeinen Lehre gäntzlich entschlagen und die rechte Spur finden konnte." Dieses Programm rief im folgenden Jahre eine anonyme Gegenschrift hervor, welche den Aristoteles verteitigte: „Eines alten Theologi Christliches Bedenken über des Herrn Christian Thomas gehaltene Rede an die Herren Studenten zu Leipzig u. s. w. In einer späteren Auflage des Programms brachte Thomas diese Gegenschrift selbst wieder zum Abdruck und fügte hinzu, er habe sie nicht beantwortet, weil er die Gabe von Gott nicht habe, so sanft zu schreiben, als er es für passend gehalten hätte, „zumahlen damahls, als ich in der satyrischen Schreibart allzusehr vertieft war und deren Eitelkeit noch nicht kannte."

Thomas hatte für das Historische weder Interesse noch Verständnis; er sah die Sittenlehre lediglich als ein Mittel an, die Menschen die heute lebten, zu bessern, und dazu mußte man vor allem Andren die Fesseln lockern, welche alles freie Weiterstreben beengten: man mußte sie lehren, ihre Affekte zu beherrschen. Er hielt es für möglich, hier positiv zu wirken; wir werden später sehen, daß er nichts geringeres beabsichtigte, als seine Zuhörer, und überhaupt die Studenten, moralisch zu heben.

In der Einladung zu seiner späteren Vorlesung über profane Sittenlehre (1689), sagte er in Bezug auf die Affektenlehre: „Diese Doktrin wird in denen gemeinen Ethicis entweder gantz oben hin, oder doch sehr laulicht und mehr pro autoritate, als nach gegründeten Vernunft-Regeln tractiret; und habe ich fürn Jahr, als ich ein Collegium über Ethicam Christianam hielte, fast ein viertel Jahr zubringen müssen, ehe ich einen rechten deutlichen und begründeten Concept von denen menschlichen affecten mir machen können, so gar verwirret machen diese Lehren die widerwärtigen hypotheses der Stoiker, des Epikuri, Aristotelis

und Carteſii, wiewohl dieſes letzten ſeine Meinung noch der Wahrheit am nächſten, und ich in comparaison der andren noch die wenigſten defecte darinnen angemerkt. Gleichwohl hielte ich die doctrin von denen affecten vor das nötigſte Stück aller disciplinarum practicarum.

In der Einladung zu ſeinen Vorleſungen im Winterſemeſter 1688/89 ſchreibt Thomas: „Die Philoſophie hat viel Überflüſſiges, aber es fehlt ihr an dem nötigſten, was den Verſtand und den Willen des Menſchen betrifft. Ich habe von allen beiden Mängeln zu anderer Zeit mit mehreren geredet und in einem Privat-Collegio ſeit Pfingſten einen wenigen Entwurf getan, wie man jungen Leuten die Sittenlehre und die Kunſt, die Affekten zu gubernieren mit guter Manier beybringen ſoll. Mit Gottes Hülffe will ich mich künftiges Jahr, geliebt es Gott, befleißigen, wie man dieſe höchſt notwendige und bißhero gantz unter der Bank verſteckte Tugend-Lehre und Wiſſenſchaft der Affekten, die ſich faſt durch alle disciplinas practicas, abſonderlich aber die Ethik und Politik erſtreckt, mit einer deutlichen, leichten und anmutigen Lehr-Art in teutſcher Sprache ſolcher Geſtalt vortragen könne, daß Leute, die von denen Akademiſchen Grillen der Philosophie die Zeit ihres Lebens nichts gehört haben, abſonderlich das galante Frauenzimmer, derſelben vollkommen teilhaft gemacht werden können.

Das nächſte Sommerſemeſter (1689) brachte bereits eine neue Wendung. Thomas las wieder über Ethik, aber vom Chriſtentum als Baſis iſt dabei nicht mehr die Rede. Ich traue mir der Jugend zu zeigen, ſagt er nun, daß kein ander höchſtes Gut des Weiſen — summum bonum Philosophicum — ſeyn könne, als die rechtſchaffene Gemütsruhe eines geſunden Menſchen.

Thomas berührt eine weitere praktiſche Seite ſeiner Wiſſenſchaft, wenn er fortfährt: „Ich will zeigen, wie man die Affecten des Andren aus den Mienen und der Converſation erkennen kann, auch wenn er ſie verbergen will, wie man den Liſten der Diſſimulierenden und Derer, die unſre Affekte erkennen wollen, ausweichen kann." Auch hiezu kam die Anregung aus der franzöſiſchen Litteratur. Über Richelieu als Menſchenkenner hatte Thomas ſchon im Septemberhefte 1688 ſeiner Monatsſchrift geſprochen. Bald darauf las er die im Jahr 1690 zu Amſterdam franzöſiſch erſchienenen Briefe des Cardinals Mazarin, und erſah daraus, daß dieſer Staatsmann wie ſchon Richelieu, ſein Vorgänger, ihre Erfolge teilweiſe der außerordentlichen Kunſt der Menſchenkenntnis verdankten, mittelſt welcher ſie ihre eigenen Abſichten vor andren Diplomaten zu verbergen, dieſen aber die ihrigen zu entlocken oder zu errathen wußten. Mitteilbar aber war dieſe Kunſt nur, wenn man ſie, was in Deutſchland noch Niemand gethan, in praktiſche Regeln faßte, hiezu bot das früher öffentlich beſprochene Buch von Gracian die trefflichſte Grundlage; und ſeit Thomas es als ſolche benützte, ſprach er nicht mehr davon, ebenſowenig wie von den übrigen franzöſiſchen Gedanken, die ihn nun beeinflußten.

Neben dieſen Studien beſchäftigte Thomas damals ſeine ſtändige

litterarische Fehde mit den „moralischen Unterredungen“ des Numismatikers Tenzel; außerdem lag er in Kämpfen mit der Universität und den übrigen öffentlichen Mächten Leipzigs, bis im März 1690 ein Dekret des Oberkonsistoriums ihm die Vorlesungen verbot und ihn zur Flucht nach Berlin veranlaßte. Vom Churfürsten Friedrich zu seinem Rate ernannt und nach Halle geschickt, begann Thomas, schon zwei Monate nach seiner Flucht, das Sommersemester als Professor des Naturrechts an der seit zwei Jahren dort eröffneten Ritterakademie, deren Erhebung zur Universität damals bereits eine beschlossene Sache war.

§ 60. Die endliche Ausarbeitung der neuen Theorie in Halle.

Zu Neujahr 1692 offerierte Thomas seinem Landesherrn Friedrich III., Markgrafen von Brandenburg und Churfürst von Preußen u. s. w., in unterthänigstem Gehorsam „die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das allgemeine Wesen höchst nötigen Wissenschaft, das Verborgene des Hertzens derer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen Conversation zu erkennen.“ In dieser Voranzeige kommt er wieder auf das Volk zurück, bei welchem die Kunst der Menschenkenntnis in so hoher Blüte stand. Die Franzosen, schreibt er, welche vermöge ihres lebhaften Temperaments mehr beaux esprits haben, als wir, schimpfen viel über die deutsche Schwerfälligkeit. So wenig aber gescheidte Franzosen diese Thorheit ihrer Landsleute approbieren werden, so wenig muß ein vernünftiger Teutscher dieselbe mit einer Gegenschmähung zu vergelten suchen.“ Vielmehr haben wir über den Grund nachzudenken, warum wir es nicht ebensoweit bringen. Er liegt nicht in einer mangelnden Munificenz der Fürsten; denn diese kann weder Talente machen, noch kann ihr Mangel Talente unterdrücken, sondern im Drucke der öffentlichen Mächte, welche man leicht verletzt, ohne es zu wollen; im Kampfe gegen sie erschöpft auch ein feuriger und lebhafter Geist seine Kraft. „Unser armes Deutschland ist dieses ja wohl gewahr geworden. Wo man gute Ingenia, die die gemeinen Irrtümer entdecken und die unterdrückte oder versteckte Wahrheit hervorzubringen suchen, mit Gefängnis oder wohl gar mit Feuer und Schwerdt zu verfolgen sich angelegen seyn läßt, da kann Wahrheit und Tugend ihre Zweige nicht ausbreiten.“ Hier findet sich auch der nachmals in gehässigerem Sinne, als Thomas ihn meinte, nachgesprochene Satz, daß man „eines Meisters Sohn sein oder eines Meisters Tochter heiraten müsse“, um wissenschaftlich anerkannt zu werden. Nach dieser Rede pro domo dankt Thomas für die seit zwei Jahren zu Halle genossene Lehrfreiheit und kündigt seine „Sittenlehre“ an. Von der „Kunst“ selbst wird noch wenig verraten, außer daß man in der Beobachtung zwischen natürlichen und affektierten Empfindungen unterscheiden muß; und daß die Menschen stets nur das Gröbste in ihren Affekten zurückhalten, kleinere Äußerungen derselben aber sich gestatten; dies solle man

bei ihrer Beurteilung berücksichtigen. Auch spricht Thomas hier von seinen praktischen Bestrebungen; er habe viele Proben gemacht; z. B. zuvor aufgeschrieben was für Antworten Jemand auf gewisse Fragen geben würde, und nach kurzer Unterhaltung über gleichgültige Dinge den Leuten bewiesen, daß er sie besser kenne als ihre Eltern und Freunde.

Auf eine abfällige Besprechung dieses Neujahrsbriefes in dem Märzheft der Monatsschrift des Magisters Tentzel antwortete Thomas sofort durch eine neue Schrift: „Christian Thomasens u. s. w. weitere Erleuterung durch unterschiedene Exempel des ohnlängst gethanen Vorschlags wegen der neuen Wissenschaft, Andrer Menschen Gemüter erkennen zu lernen." Indes giebt er in dieser Schrift, da er „wegen vieler Ursachen anstand, die Kunst selber so bald zu publizieren", blos praktische Beispiele, die man ohne die theoretischen Voraussetzungen nicht verstehen kann. Doch teilte er die letzteren vorläufig nur seinen Schülern mit und veröffentlichte sie erst zu Ostern in seiner „Sittenlehre". Vorläufig teilte er das ganze Gebiet menschlicher Neigungen in vier Hauptrichtungen ein, durch deren Mischungsverhältnis die ganze Gemütsart des Einzelnen bestimmt sein sollte. Was auf die Sinne, auf die Vermeidung alles Unbequemen und den Genuß des Angenehmen sich bezog, faßte er unter dem Namen Wollust zusammen — während nach unsrem Sprachgebrauch dieser allgemeineren Bedeutung das Wort Sinnlichkeit besser entspricht. Was zur Empfänglichkeit für das Gesehen- und Beurteilt-werden von Seite Andrer gehört, heißt ganz allgemein Ehrsucht; was zur Liebe zum Besitz und Abneigung gegen jeden Altruismus: Geldgeiz, ein Begriff, den wir heute mit Erwerbsucht bezeichnen. Ein meist hypotetisches Dasein fristet ein vierter Begriff, der der „vernünftigen Liebe"; er vertritt die reine selbstlose Gutheit, etwa das, was Schopenhauer später unter freier Gerechtigkeit und uninteressiertem Mitleid zusammenfaßte. „Sie ist niemals bei einem natürlichen Menschen die passio dominans," sagt Thomas im Sommer-Programm 1692.

Thomas hielt ein Praktikum über diese Wissenschaft ab, über welches er in den „Weiteren Erläuterungen" berichtet, und ließ darin von seinen Schülern kleine Aufsätze über einzelne Menschen ausführen. Es wurde das bestimmte „Thema" eines Menschen angegeben, in welchem jede der 4 Hauptrichtungen mit einer Zahl von 5—60 bezeichnet war, und daraus nun die verschiedenen einzelnen äußeren Eigenschaften dieses Menschen abgeleitet: sein Verhalten gegen Freunde, in Gesellschaft, gegen Frauen u. s. w. Zum Beispiel, es habe Jemand einen hohen Grad (60) von Ehrbegierde; er sei auch sinnlich, doch nicht so heftig (etwa 55), zum Geiz wenig geneigt (10), und habe die gewöhnliche Quantität von raisonnabler Liebe (5; die Summe ist gleichgültig) — welches Verhalten ist von ihm für diese und jene Fälle des Lebens anzunehmen? — Thomasius nahm die „Themata" von ihm bekannten Personen ab, und seine Schüler arbeiteten darnach Bilder von denselben aus, deren Vergleich mit der Wirklichkeit ihn sehr befriedigte.

Diese Theorie des Thomas ist nur eine begriffliche Vergrößerung der alten Anschauung von den drei Hauptlastern: Wollust, Geiz und Ehrsucht, die zuerst schon Heraklitos als solche proklamiert hatte, und die sich auch bei Charron und Gracian wiederfinden, welch Letzterem auch das Theorem von der passio dominans entlehnt ist. Doch ist das Hauptgewicht darauf zu legen, daß Thomas jene drei Bezeichnungen lediglich als Benennungen a potiori für eine ganze Hauptrichtung menschlicher Neigungen gebrauchte, und ferner darauf, daß er sie, welche damals hergebrachterweise nur in der Erbauungszwecken dienenden Tugendrespektive Laster-Lehre ihre Geltung hatten, in die theoretische Psychologie selbst einführte, wo sie blos nach ihrer tatsächlichen Bedeutung für das Leben geprüft und nicht mehr blos verständnisinnig verflucht wurden. In Thomas ganzer Art vorzugehen lag eine gewisse Erbitterung gegen die schulmäßige Affektenlehre. Und es war auch kein Wunder, wenn damals Jemanden, dem es um Dinge, nicht um Worte zu tun war, auf diesem Gebiete endlich die Geduld verließ. Waren doch die in der Renaissance entstandenen biologischen Definitionen der Affekte immer mehr vergessen worden; man las nicht mehr wie bei Weismann, den Zorn hätten wir von der Natur, um ihn gegen Alles zu wenden, was uns an der Nahrung und Fortpflanzung oder an dem was dazu führt, hinderlich sei — sondern der Zorn war jener Affekt, welcher durch ein Ding entsteht, das sich unsrer Vorstellung sub specie einer iniuriae illatae darböte. Und so fort. In Thomas drängte sich endlich der Ruf zu Tage: Wo sollen denn alle diese psychologischen Wort-Schemata existieren, ich will ja nicht wissen, was die alten Philosophen über die Affekte einmal gedacht haben, sondern mich interessiert, welche Affekte denn das ganze Menschenleben treiben, das wir täglich um uns her sehen; — was ist es denn, das diese Hof- und Geheimräte, Professoren und Geistliche, Studenten, Offiziere und andere Herren, was jeden Einzelnen derselben gerade in der Bewegung erhält, der wir ihn tatsächlich, solange wir neben ihm leben, folgen sehen? Es ist mit dieser neuen Theorie nicht anders bestellt, als mit jeder, welche sich neue Allgemeinbegriffe zu ihrer Grundlage bildet. Wenn sie nicht auch neue Termini dazu einführt, muß sie schon vorhandene Namen für eine weitere Zusammenfassung von Dingen gebrauchen, als man mit diesen Namen sonst zu bezeichnen gewohnt ist. Um verständlich und plastisch zu sein, wählt sie dazu jedesmal den Namen desjenigen Dinges, in welchem einer der von ihr zur Grundlage angewandten Begriffe am deutlichsten und schärfsten hervortritt; oder auch die Bezeichnung des häufigsten und gewohntesten von allen vorhandenen Begriffen, die sich unter den eingeführten neuen subsumieren lassen: sie gebraucht die Benennung „a potiori." Der Erfolg eines solchen Verfahrens ist im Allgemeinen klar. Wer fremd an die Theorie herantritt, zumal mit der Voreingenommenheit sie zu mißbilligen, findet sofort gewohnte Worte in ungewohntem Zusammenhang; wenn er diese Worte im alten Sinn versteht, liest er hier und dort Nonsens, und wird hie-

durch entweder abgeschreckt, oder mit einer kritischen Befriedigung erfüllt, welche er sich durch selbstlose Versetzung in die Intention des Andren nicht wird rauben wollen. Der Urheber der Theorie aber und die Anhänger, die er selbst und die Diese ihrerseits weiterhin bilden, finden sich im Besitze der Fähigkeit, die Gegenstände, auf welche sich die Theorie bezieht, mit plastischen und scharf charakterisierenden Namen zu nennen. In ihren Gedanken und Schriften darüber, in anregendster Weise aber im gegenseitigen Verkehr, bilden sie eine Art von Gemeinde; die Theorie ist ihr Vereinskapital, die Termini ihre Verkehrsmünze, ihr Abzeichen.

Die Ostermesse 1692 brachte endlich das vielversprochene Werk: „Christian Thomasens Churbrandenburgischen Raths und Professor zu Halle: Von der Kunst Vernünfftig und Tugendhaft zu lieben. Als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder Einleitung zur Sittenlehre, nebst einer Vorrede, in welcher unter andrem der Verfertiger der curiösen Monatlichen Unterredungen freundlichst erinnert und gebeten wird, von Sachen, die er nicht versteht, nicht zu urteilen, und den Autorem dermaleinst in Ruhe zu lassen."

Das Buch war Johann Georg Fürsten von Anhalt gewidmet, und zählt blos 370 Seiten. Thomas blieb darin seinem früheren Programme treu: „es ist leider zu erbarmen, sagt er in der Vorrede, daß wir Christen heißen, und noch nicht einmal die Menschheit erreichet haben — ich habe mir nicht fürgenommen, meine Zuhörer zu Christen, sondern zu Menschen zu machen."

Um mit seiner neuen Lehre doch in einiger Fühlung mit den hergebrachten zu bleiben, stellt Thomas den Wollüstigen als den Sanguiniker dar, dessen Ziel das bonum iucundum das sinnlich Angenehme; den Ehrsüchtigen als Choleriker, der nach dem decorum, der Anerkennung; den Erwerbsüchtigen als Melancholiker, der nach dem utile, dem dauernd Nützlichen, strebt. Die richtige Mischung ist die des Phlegmatikers, welcher nach dem honestum handelt, dieses abstrakt gefaßt, als frei und ohne Rücksicht auf das Urteil Andrer befolgte ideale Norm.

In der Ankündigung „seiner Sommer-Lectiones 1692 über den Monzambano" — dies war Pufendorfs Pseudonym für sein Werk über den Zustand des deutschen Reichs — zeigt Thomas an, daß er einen „absonderlichen Traktat" schreiben wolle unter dem Titel, Arzeney wider die unvernünftige Liebe. „Ich werde auch über Seneca de ira lesen und dabei, was Seneca vom Zorn meldet, auf den Geldgeiz, die Ehrsucht und die denen Studiosis sonderlich anklebende Wollust applicieren." Daß es Thomas bitterer Ernst mit seinen Ansichten über die „Hauptpassionen" war, beweisen seine Worte aus einer Rede „vom elenden Zustand des Studenten" an seine Zuhörer im Sommersemester 1692. „Sehet, das ist die Beschreibung der dreyerley Arten von Bestialität, welche ihr in eurem Stande unterworffen zu seyn pfleget, und ich bin gewiß versichert, daß wenige unter euch seyn werden, die nicht ihr Bildnis

hierinnen antreffen sollten." Er erläutert dies dahin, daß das Wesen jedes Einzelnen aus den drei Grundrichtungen combiniert sei, und beschreibt, in welcher Weise sich das Vorwiegen von jeder derselben im späteren nachakademischen Leben geltend machen würde. Thomas schien sich hier sicherer zu fühlen, als in Leipzig, wo er in dem erwähnten Programm zu Ende der Herbstferien 1688 „von denen Mängeln der heutigen Academien," sagte: was er über die reichen und vornehmen Studenten denke, könne er nicht völlig frei aussprechen, da er und seine Hörer noch nicht so bekannt mit einander seien, so daß ihm vielleicht Einige „zum Trinkgeld die Fenster einschmissen."

Die Ausarbeitung des speziellen Teils der Sittenlehre, des angekündigten „absonderlichen Traktats" begann indes erst im folgenden Jahre (1693) und zog sich, da Thomasius außerdem mit rechtsphilosophischen Arbeiten und mit den fortdauernden Streitigkeiten für die Pietisten und gegen einen großen Teil des übrigen Deutschland beschäftigt war, längere Zeit hin. Im Jahre 1696 erschien endlich als zweiter Teil der Sittenlehre die „Arzeney wider die unvernünftige Liebe und die zuvorher nötige Erkänntnueß Sein Selbst oder Ausübung der Sittenlehre."

Das ganze, 552 Seiten starke Buch ist ausschließlich den Gemütsbewegungen gewidmet. Denn, sagt Thomas in der Vorrede: bis jetzt ist noch keine brauchbare Affektenlehre da. „Und zwar entsteht dieses alles dahero, daß man die Affecten nicht fein einfältig und deutlich beschrieben, und den Quell derselben herfür gesuchet, sondern sowohl in der Beschreibung als Einteilung derselben gekünstelt, nur damit man desto mehr mit einander zanken, und dadurch ein eiteles Ehransehen erwecken könnte."

Das eigentliche Ziel des Autors, das in der praktischen Lebenskunst lag, tritt hier in eminenter Weise zu Tage. Die Vorbedingung für das Glück des Einzelnen ist Ruhe des Gemüts, welche den meisten Menschen fehlt. Die Ursache davon liegt nur scheinbar im Verstande, da das, wovon dieser nicht weiß, der Wille nicht begehren kann; tatsächlich aber liegt sie im letzteren.

Die herkömmliche Lehre von der Leitung des Willens durch den Verstand, „welche Meynung zwar viele von denen Weltweisen ihren Lehrlingen beybringen," die aber der ganzen Seelenkunde den Zusammenhang und die Sicherheit raubt, ist eine Umkehrung des wirklich bestehenden Verhältnisses. Die Vorurteile des Willens sind in Bezug auf den Menschen selbst Ungeduld und Unbeständigkeit, in Bezug auf den fremden Willen Nachahmung. Diese Vorurteile des Willens veranlassen die des Verstandes: Übereilung und Autorität. Der Mensch strebt dem nach, was seine Sinnes- und Gemütskräfte augenblicklich empfindlich berührt. Die fortlaufende Veränderung der Natur in allen Geschöpfen geht für ihn zu langsam; er nimmt nur die schroffen Übergänge wahr, und schätzt die Gesundheit nicht eher, als bis er sie mit der Krankheit vergleicht. Er hat ferner einen starken Zug Alles zu begehren, wovon er sieht, daß

die Menschen, die ihn umgeben, darnach, als nach einem Gute, trachten, obwohl er keine andre Erkenntnis von der Güte dieses Gegenstandes hat, oder gar selbst die Sache bereits als nicht gut kennen gelernt hat. Es ist derselbe Zug, der ihn zum Gähnen drängt, wenn er es von einem Andren sieht. Und außer diesem Nachahmungstrieb ist es noch etwas Andres, was den Autoritätshang unterstützt, nämlich der Reiz, den Alles halb oder ganz Verborgene auf die Meisten der Menschen ausübt. Die Unwissenheit fesselt uns mehr als das Wissen: eine maskierte Weibsperson spannt unsre ganze Phantasie an, ein Taschenspieler fesselt unsren Verstand, solange wir nicht wissen, wie er seine Kunststücke fertig bringt. Und auf der andren Seite giebt es Menschen, welche diesem Triebe ihrer Mitgeschöpfe sehr gerne entgegenkommen. Denn es ist sehr angenehm, Verwunderung zu erregen; und eine gar lustige Sache, Dinge zu lernen, die Niemand verstehet, und selbige durch andre Dinge, die noch weniger verständlich und also noch wundersamer sind, zu erklären. Für Andere Autorität zu sein, ist wohltuend und nützlich, den „Lehrern auf denen Cantzeln und in denen Schulen" ist dies wohl bekannt.

Und diese Vorurteile beherrschen als Schwächen unsres Verstandes unser ganzes Denken über Welt und Menschen. Wer sich von ihnen frei gemacht, dem erscheint so Vieles ganz anders als in der hergebrachten Weise. In Bezug auf den Menschen ist es vor Allem ein Gesetz, dessen Erkenntnis außerhalb der letzteren liegt. Der Lauf der Welt überhaupt besteht darin, daß unter dem beständigen Wechsel der Materie die Form bleibt. Wenn wir glauben, ein Mensch habe sich ganz geändert, so ist dies fast immer falsch; wir urteilen dann nach dem Anschein, welchen veränderte Umstände erzeugen. Die Umstände können allerdings Manches ändern, z. B. gewisse Begierden wirklich mortificieren, nicht aber den Menschen selbst. Es ist eine viel gebräuchliche Weise, das Schicksal eines Menschen entweder allein von der Proportion seiner Leidenschaften oder allein von der eigenen Kraft herzuleiten, mit welcher er sich regiert, — dies gehört beides nur zur Poesie. Und mit der Poesie verwandt ist die ganze herkömmliche Auffassung des Menschenwesens. Wir ignorieren es, daß die geistigen Kräfte nicht minder nach Regeln wirken als die materiellen: es ist bei ihnen ebenso sicher als bei diesen, daß zwischen zwei streitenden die stärkere die Oberhand gewinnt. Wenn z. B. zwei Stolze sich sympathisch sind, und jeder den Andren zur erwünschten ersten Annäherung veranlassen will, so wird der Stolzere von Beiden seine Absicht erreichen.

In Bezug auf das eigene Ich ist es am allerschwersten, sich aller Vorurteile zu entschlagen. Der eigenen Hauptneigung werden wir später gewahr, als wir die der Andren erkennen. Zwar könnten wir daraus, wie wir in Bezug auf eine Sache fühlen oder denken — worüber wir uns doch leicht besinnen können — anscheinend leicht einen Schluß ziehen auf die Neigung, die wir für sie haben. Und doch ist der Schluß von der Meinung, die man von den Dingen hat, auf unsre eigene innere

Beschaffenheit, das cogito taliter, ergo sum talis: so denke ich, folglich ist dies mein Charakter, das schwerste axioma oder Schluß, daran wir die Tage unsres Lebens zu lernen haben. Am ehesten können wir der Richtung unsres Herzens innewerden, wenn wir unsre verlornen Einfälle, die Phantasien betrachten, mit deren Aufbauen wir soviel edle Zeit verderben. Hier, wo es keine Mühe noch Geld kostet, sucht unser innerstes Sehnen widerstandslos seine Stillung.

Man muß sich selbst den Schaden der drei Hauptleidenschaften klar machen: dies ist wie alle Wahrheit sehr simpel, aber desto klarer, während „je bunter und krauser ein Ding gemacht ist, je weniger ist gemeiniglich dahinter!" Die ethischen Wahrheiten sind die einfachsten und man wird trotzdem nie ganz mit ihnen fertig. Hat man auch eine Hauptpassion bei sich erkannt, so wendet man sich gemeiniglich auf jede Weise von der Aufgabe, sie zu bekämpfen, ab: man begnügt sich damit, die schwächsten seiner Neigungen zu hassen, jene stärkste aber vor sich und Andren als entschuldbar darzustellen; oder man erklärt ihre Besiegung für unmöglich.

Man muß die herrschende Begierde auch beim Anderen erfahren; damit kennt man auch den Hauptzweck seines Tuns und Lassens; man besitzt sein größtes Geheimnis und vermag ihn zu beherrschen. Doch schützt Jeden davor die Heuchelei, und oft auch das Schicksal, welches seiner Hauptneigung keine rechte Gelegenheit zur Entfaltung gab. Das Erkennen der Hauptpassion ist wichtig, um zu wissen, wieweit wir einem Menschen vertrauen, was wir ihm zumuten können, wie er uns schaden kann, und wie wir ihn unschädlich machen können. Im Allgemeinen verbirgt sich noch am wenigsten der Ehrgeiz, weil er für eine Tugend gilt. Auch den Müssiggang, nämlich die Tendenz, an seine Lust, und nicht an den eigenen oder fremden Nutzen zu denken, den Zorn und Neid verbirgt man nicht viel, weil man diese Regungen für indifferent hält.

Thomas wiederholt hier auch seine ethischen Grundanschauungen aus dem ersten Bande seiner Sittenlehre: die Fassung des Begriffes Glück als dauernde Befriedigung aus dem spezifisch menschlichen d. i. gemeinschaftlichen Leben und seine Identificierung mit dem des Guten, wie dessen was dauerndem Genießen entgegenarbeitet mit dem des Bösen. Die Tugend im Allgemeinen hat kein Mensch, sondern nur eine spezielle Tugend; einige schließen andre aus.

Die Hauptleidenschaften behandelt Thomas keineswegs als Laster oder als Tugenden, sie sind ihm nur die tatsächlichen großen Richtungen menschlichen Strebens, und nur um das Tatsächliche ist es ihm hier zu tun. So führt er zum Beispiel aus: Die Liebe strebt immer auf physische Vereinigung, wenn man sich auch selbst ungenau dabei beobachtet, und glaubt, es handle sich blos um Vereinigung der Gemüter. Die Schönheit erweckt jenen Wunsch nach dem Gesetze der Natur, dem auch „der weiseste Philosophus nicht widerstreben würde." Der Unterschied zwischen unvernünftigeren und vernünftigeren Formen der Liebe besteht

nur darin, daß man bei letzteren sich physisch vereinigt, weil man sich liebt, bei ersteren umgekehrt.

Die vernünftige Liebe wird hier etwas mehr betont: es heißt, sie ist notwendig in den vier allgemeinen Verhältnissen der Menschen: zwischen Ehegatten, Eltern und Kindern, zwischen Herr und Knecht, Obrigkeit und Untergebenen. Der Zwang macht nur einen Teil des Wesens aller Gesellschaft aus. Die vernünftige Liebe gegen uns selbst besteht in der Erhaltung des Lebens: Mäßigkeit, Reinlichkeit, Arbeitsamkeit, Verteidigung gegen Gefahren.

Den drei andren Grundrichtungen ist es gemeinsam, daß ihr eigentliches Ziel innere Ruhe und Befriedigung ist, daß aber ihre Extreme den Menschen nie dazu kommen lassen: den Genußsüchtigen, weil es unzählige Arten der Kunstwerke, Parfums, Bücher, Speisen, Frauen giebt, und täglich neue erscheinen, — den Ehrgeizigen, weil die Meinung, die Andre von ihm haben, veränderlich ist, weil er sich stets zu wenig geehrt glaubt, und sich das Ziel seiner Ambition stets noch weiter hinausrückt, auch weil das decorum, dessen Sklave er ist, sich alle Tage ändert — den Habsüchtigen endlich, weil er stets fürchtet, das Erworbene wieder zu verlieren, weil er nach Erreichung der mit Übereifer erstrebten Vermögenssumme sich niemals entschließt, auf weiteres Erwerben zu verzichten.

Dem Sinnlichen, wenn er zu denen gehört, die mehr in der Ruhe ihr Vergnügen finden, erweckt jede ungewohnte Berührung und Bewegung des Leibes Verdruß; er ist empfindlich, verzärtelt sich, und arbeitet dadurch seinem Wohle insofern entgegen, als er die Zahl der Dinge, die für ihn gefährlich sind, vermehrt. Er ist gesellig, d. h. er sucht sich mit gleichgearteten Menschen zum Genusse zu vereinigen und fördert darin auch gerne seine Genossen, indem er leckere Speise bereitet, Kuppler- und Spielmannsdienste versieht. Er läßt sich auch wiederum gerne von Andren in dieser Weise leiten, und wünscht, daß Alle so seien wie er. Was er geistig in sich aufnimmt, hat nur den Zweck, ihn in der Conversation angenehmer zu machen; daher ist es oberflächlich. Denn seine Bequemlichkeit strebt nach trägem Müssiggang. Er ist sehr leicht zu Ausgaben bereit, wenn sie ihm direkt etwas Angenehmes verschaffen. Wenn es zur Erhöhung seiner Gemütsruhe beiträgt, spricht er sich leicht unbedacht aus. Doch gegen Leute, die ihm schaden könnten, kehrt ihn seine Scheu vor allem Unbequemen eine knechtische Submission. Gegen Beleidigungen reagiert seine Empfindlichkeit sogleich mit starkem Zorne, doch gewinnt sofort wieder die bequeme Ruhe die Oberhand. In Widerwärtigkeiten und Gefahren zeigt er eine große Ungeduld, wieder in eine gute oder sichere Lage zu kommen, und zaghafte Furcht, daß dies nicht geschehe.

Der Ehrsüchtige sucht seine Befriedigung in der Leitung, im Gehorsam Anderer, wovon diese viel Verdruß haben. Er ist in seinem Hochmut stets geneigt, Andre zu verachten, doch macht er gerne bedeutende Ausgaben um vor Andren zu glänzen, während er für sich selbst

genau ist. Er ist ziemlich unempfindlich gegen solche persönliche Opfer, die er dem äußeren Ansehn bringt, und scheut auch keine Anstrengungen und Gefahren, wenn er für dieses arbeitet. Jede Schmälerung seiner Ehre erregt in ihm eine zornige Rachgier. Doch hüllt er dies wie Alles, was seinen Zwecken dient, meist in Geheimnis, um diese ungestört verfolgen zu können. Die Liebe steht bei ihm oft nur im Dienste von Avancement und Ansehn, ebenso Gastlichkeit und Wohltätigkeit.

Der Erwerbsüchtige ist am unersättlichsten: wenn er alles Gold der Erde hätte, würde er nach dem Stein des Weisen trachten, um auch alles Übrige noch in Gold zu verwandeln. Seine große Freude an einer neuen Erwerbung von Geld oder Geldeswert dauert nicht länger als die von Kindern, die ihre Puppe gestern und heute mit zu Bette nahmen und ihr morgen den Kopf abreißen. Doch ist er zaghaft, ungeduldig und in seiner Herzensangst, wenn der Verlust eines Gutes ihn bedroht, feige. Er kennt alle seine Besitzungen bis in's kleinste Detail, und arbeitet rastlos sie zu vermehren. Nicht leicht läßt er sich zu einem gemütlichen Trunk mit Freunden herbei; kann er aber ohne Ausgabe mit irgend etwas prunken, so ist er sehr aufgeblasen damit. Jedes Gute, das er auf fremde Kosten hat, erfreut ihn innig. Für Geld läßt er seinen besten Freund im Stich, die Weiber haßt und fürchtet er, weil sie ihm Ausgaben verursachen und ihn von seinen stärkeren Neigungen abziehen; nur den Tieren ist er aufrichtig zugetan. Er hat zu Niemandem Vertrauen, und ist daher sehr zur Verstellung und Lüge geneigt. Ohne Mitleid mit fremdem Unglück, besonders wenn er selbst es verursacht hat, haßt er fremdes Glück, und erstrebt ganz im Stillen Rache für jeden ihm zugefügten Nachteil; denn jeder Verlust grämt ihn tief. In der Conversation ist er geschickt, Dinge auszusinnen, die zum Unterhalten derselben dienen, und holt dazu die weit entlegensten zusammen.

In Verbindung mit der Sinnlichkeit findet man eine ingeniöse Erfindungsgabe für das, was der Bequemlichkeit und Annehmlichkeit dient; mit Ehrsucht zusammen besteht die Fähigkeit judiciös zu entscheiden, welche durch die stete Vergleichung seiner selbst mit anderen geübt wird; den Erwerbsüchtigen zeichnet weniger sein Urteil als sein ungemeines Gedächtnis aus, welches er zur Kenntnis seines Besitzes, und dessen, was ihn vermehren kann, sowie desjenigen seiner Nachbarn, gebraucht.

Aus der Mischung von Ehrgeiz und Erwerbsucht entsteht Ansehn und Vermögen, sie ist auch zur Arbeit ungemein geeignet. Ein solcher Mann ist gesetzt, klug und verschwiegen; er nimmt seine Reputation in Acht, weiß sich bei den Oberen gut zu insinuieren; er wird ein geachteter und hochgestellter Mann. Äußerlich ist er großmütig: er verdaut die bittersten Pillen. Zwar macht er Ausgaben, wo die Repräsentation es fordert, ist aber achtsam und genau darin. Man hält solche Menschen für halbe Götter, weil sie nur für die öffentlichen Angelegenheiten da zu sein, und irdischen Schwächen fast gar nicht unter-

worfen zu sein scheinen. Doch schadet ein Solcher gern, aber unter dem Schein eines gewissen gemeinnützigen Eifers für die Ehre Gottes oder die Sitte. Ist er beleidigt, so wartet er ruhig, bis Gelegenheit kommt, und rächt sich dann mit Nachdruck. Kommt zu dieser Mischung noch ein starker Grad von Sinnlichkeit, so macht sie dieselbe äußerlich noch harmonischer und angenehmer.

Ehr- und Genußsucht in einer Person vereinigt, erzeugt fast den Anschein eines durchaus wertvollen Charakters, indem die verschiedenen Neigungen sich gegenseitig die Wage halten. Der verachtende Hochmut wird moderiert durch die Tendenz überall bequem und ruhig durchzukommen, die selbstherrliche Verschlossenheit durch die Neigung sich auszusprechen, der Hang zu Zorn und Rache durch die Liebe zur Ruhe. Ein solcher Mann will nicht mehr auf Repräsentation ausgeben, als wobei er selbst noch gut leben kann; er folgt seinen Begierden nicht so weit, um sich irgend etwas zu vergeben. Er giebt seinen hochfahrenden Wünschen nicht mehr nach, als eine wohlbesorgte Vorsicht für seine Person gestattet; und opfert ihnen nur soviel Mühe, daß daneben noch Ergötzung und Erholung Platz findet. So scheint gleichmäßige Freundlichkeit, taktvolle Aufrichtigkeit, männliche Großmut, kurz überall eine gute Mitte zwischen den Extremen unmittelbar aus seiner Natur zu kommen.

Die traurigste Mischung geben Genußsucht und Geldgeiz. Ein solcher Mensch möchte gerne alle Listen anwenden, ist aber zu unbedachtsam; er will Dinge als seine Geheimnisse hüten, die ihm plötzlich entschlüpfen; er prahlt im Glücke und das Unglück drückt ihn darnieder; er sucht weiblichen Umgang, aber solchen bei dem der materielle Nutzen auf seiner Seite ist.

Die drei Laster unterdrücken sich gegenseitig; die Begierde der Sinnlichkeit oder der Habsucht wird durch die Furcht vor Strafe, welche denselben Trieben oder dem nach Ehre entspringt, zurückgehalten. Von irgend einem derselben aber geht Alles aus: „kannst du aber so weit nicht hinter die Tücke deines Herzens kommen, so ist es eine Anzeigung, daß du dich selbst noch gar nicht kennst."

Man wird diese Resultate von Thomasens Menschenkenntnis schwerlich für ganz unbedeutend halten können. Thomas erlebte noch von beiden Teilen der Sittenlehre die achte Auflage (1726) sowie einige Auflagen der kleineren Schriften, worunter selbst die oben besprochenen Programme waren. Auch seine Lehrtätigkeit auf psychologischem Gebiet wurde in den verschiedensten Kreisen der Studierenden anerkannt. Die Söhne vornehmer Eltern, besonders der regierenden Häuser hatten damals, wie Thomas in seiner damals bearbeiteten philosophia aulica schreibt, ihre eigenen Privat-Lehrer; denn die Universitäten galten für Stätten der Pedanterie, wo man noch immer an der von vielen Seiten längst verachteten Scholastik klebe. Auf Thomas drückte es aber, daß die Universitäten nicht für die oberste geistige Macht anerkannt wurden, und er wollte zeigen, daß man gerade da unmittelbar für das

Leben nützliche Kenntnisse mitbekomme; vorerst wollte wenigstens er persönlich durch seine Lehrtätigkeit das Vorurteil widerlegen und die Aristokratie heranziehen. Dazu war nach seiner Ansicht nichs geeigneter, als die Lehre von den Lieblingsneigungen der Menschen; und er durfte sich mit Recht als einen der berufensten Vertreter derselben ansehen. Kannte er selbst doch am besten die Gewalt einer den Menschen beherrschenden Leidenschaft. Denn er selbst war ungemein eitel und ehrgeizig, und daher trotz der Unabhängigkeit seines Denkens servil gegen die Großen. Bei der Einweihung der Universität zu Halle zum Beispiel, am 5. Juli 1694, sprach er zum Churfürsten Friedrich von den „Strahlen der voll holden Majestät funkelnden Augen", welche „unsre ohnedem in gebührender Unterthänigkeit hervorscheinende Ehr-Furcht vergrößerte." Seine Selbsteingenommenheit war so groß, daß ihn jede kleine Unbill, die er von Seite Anderer erfuhr, heftig entrüstete, ohne daß er dabei inne ward, daß seine eigenen Angriffe zehnfach schärfere Geschosse gegen Jene schleuderten. Er sieht sich noch für gemäßigt an, indem er in der Entgegnung auf Tentzels Angriff seines Neujahrsbriefes sagt, er mußte bei derselben denken, Bileams Leibpferd habe nach ihm geschlagen; oder wenn er Tentzels ungünstiges Urteil über Tauler und Thomas von Kempen in der gleichen Schrift ein „Kuh-dicium" nennt. Thomas war so grob, daß er seine Kritiker gleich bei Erscheinen seines Werkes mundtot machen wollte, und in der Vorrede zum ersten Bande der Sittenlehre über dieselben schrieb: „Sind nun solche Leute noch jung, so sind sie noch nicht allzu geschickt, Censuren über Bücher zu machen; denn sie können sich gar leicht einbilden, daß sie noch mehrenteils einen verderbten Geschmack anhaben. Sind sie aber bei Jahren, so habe ich meine Sittenlehre nicht vor sie geschrieben, und weiß wohl, daß es des Menschen Vermögen übertrifft, einen alten Kerl, der noch eine Bestie ist, aus diesem Stande herauszureißen." Allerdings war damals der polemische Ton wenn auch weit ehrlicher, so doch auch ungeschliffener als der späterer Zeiten. Tentzel sagte einmal im Märzheft 1692, Professor Thomasius gehöre auf die Schlüngelsbank; er sei einer von denen, die zwei Fragen und drei Controversen gelernt hätten. Und Thomas erwähnt in seiner Entgegnung, den „Erläuterungen" u. s. w., daß allerdings viele Professoren in den öffentlichen Vorlesungen „unfleißig sind, oder bringen Dinge für, die zu nichts taugen"; es sind aber „zulängliche Mittel, solche faule Kerl in Ordnung zu bringen." Selbst als Thomas in seinem späteren Alter seine unchristliche Rauheit einsah und bereute, drängte ihn seine Eitelkeit, sich in dem neuen Bußgewande der litterarischen Welt zu zeigen, und ihr darin womöglich so wohl zu gefallen als sich selbst. Er schrieb „Christian Thomasens Oster-Gedanken vom Zorn und der bitteren Schreib-Art wieder sich selbst", in welcher Schrift er sich des eben erwähnten Deliktes selbst anklagt, und, mit Anwendung seiner Theorie auf die eigene Person, dasselbe durch den Ehrgeiz erklärt, welcher seine passio dominans sei. Es geschieht

dies in einem längeren Dialoge, welche sein, Thomasens, Geist mit seinem Fleische führt; und nachdem das Fleisch vergeblich sich gegen die Vorwürfe des Geistes — der hier die Rolle der unparteiischen Gerechtigkeit spielt — zu entschuldigen versucht hat, stimmen beide zusammen — der Geist spricht vor, das Fleisch nach — eine öffentliche Bitte um Verzeihung an, welche durch ihren stark vergrößerten Druck und ihre behagliche Breite allenfalls das Bild einer fetten Gestalt im Büßerhemde erwecken mag.

Diese Bußübung illustriert vorzüglich, wie ungemein gesund und kräftig sein Selbstgefühl war. Von der intensiven, ja beinahe eruptiven Art von Tätigkeit, die ihm zuweilen eigen war, mag ein Beispiel hier Platz finden: Eines Tages — am 21. September 1693 — kam es ihm plötzlich in den Sinn, seine metaphysisch-theologischen Ansichten zu fixieren; er diktierte im Hinundwiedergehen einem Freunde hundert Thesen in die Feder, im Laufe einiger Stunden. Später arbeitete er dieses Concept sorgfältig aus, wodurch die Thesen auf 250 anwuchsen, an den ursprünglichen aber fast nichts verändert wurde.

Doch wies Thomas, trotz derartiger Cholerik auf geistigem Gebiete, ebenda auch Züge von zäher phlegmatischer Indifferenz auf. So wurzelte er fest in der Paracelsistischen Elementen-Lehre; ihm ist der Melancholiker der Erden-Mensch, bei dem das Salz vorwiegt, der Choleriker der Feurige, mit mehr Schwefelgehalt, der Sanguiniker hat viel Quecksilber in sich und steht dem Wasser am nächsten. Die richtige Mischung der drei Elemente zusammen mit der Luft ist das temperierte Phlegma. Thomas glaubte auch fest an Hexen, und er war sehr erstaunt, als im Jahre 1694, durch die Cautio criminalis des Jesuiten Spee angeregt, zwei seiner Fachgenossen zum erstenmal eine Hexen-Anklage abwiesen. Erst von da an warf er sich auf die Litteratur des Gegenstandes und klärte sich auf. Über die in Holland verbreitete „Bezauberte Welt" von Dr. Becker, worin der Teufel überhaupt negiert wurde, sagte er, es sei dies nicht allein ein handgreiflicher, sondern auch sehr gefährlicher und schädlicher Irrtum, und reihte sich so jenen Orthodoxen an, von denen Julian Schmidt sagt, der Teufel sei ihr Lieblingsheiliger.

Was der Würdigung dieses Mannes als Psychologe großen Eintrag that, war die Derbheit und Unbeholfenheit seiner deutschen Sprache. War doch von einer solchen bei dem Gemisch der französischen und lateinischen Stammsilben und Endungen mit deutschen nur bedingt bei ihm zu sprechen. Seine Affektenlehre in der „Artzeney" ist teilweise mehr als derb abgefaßt.

Bezeichnungen wie: versoffene fräßige Geilheit, Lauserei, schindhündischer Frauenhaß, hartnäckige Stoekischheit (Verschlossenheit) treten hier auf, nicht als Versuche anschaulich zu schildern, sondern als technische Termini. Hiedurch erweckte er den Schein, für das feinere Gemütsleben keinen Sinn zu haben. Und doch kann ihm dieser Vorwurf der Rohheit nicht ganz mit Recht gemacht werden, wie sich besonders in jenen Stellen

zeigt, wo er von den Frauen spricht. Wer nicht eine gewisse Achtung vor der Geliebten noch empfindet, heißt es im vierten Hauptstück der Sittenlehre, auch wenn er weiß, daß ihre Widerstandskraft zu Ende ist, und sie nur mehr *seiner* Ehrenhaftigkeit vertraut, der „darf sich nur gewiß versichern, daß er noch sehr tief in der Bestialität stecke:" Das Schönste in der vernünftigen Liebe, führt er im sechsten Hauptstücke aus, ist freundschaftlicher Umgang mit Personen anderen Geschlechts, da zwischen solchen die Freundschaft viel intensiver und angenehmer ist; und es ist bei uns in Deutschland ein allgemeines Übel, daß man dahinter stets etwas Böses sucht. Auch sind die leutscheuen Mädchen viel leichter zur sündhaften Liebe geneigt, als die, welche gewohnt sind, harmlos mit Männern umzugehen. Wenn wir consequent sein wollten, dürften wir dann auch unsre Töchter mit Lauteniſten, Sprachlehrern u. s. w. nicht allein lassen. In seiner Anschauung über diesen Punkt zeigt er sich also geradezu erhaben über das Philistertum.

Thomas war der letzte Psychologe, der noch in deutlichem Zusammenhang steht mit der „*Renaissancezeit*" der Seelenlehre, deren glanzvolles Auftauchen und Wiederversinken im schlammigen Bett der Scholastik dieses Buch zu schildern versuchte: jener Epoche, wo die wissenschaftliche Seelenlehre frei auf ihrer klassischen Grundlage: der *echten* Antike, dem *Aristoteles*, weiterbaute, *neben* der freien Pflege der christlichen. Und wem die erstere dieser beiden Disziplinen, oder auch beide, am Herzen liegen, dem soll dies Buch zurufen: Vergiß die platonisierenden Psychologeme eines *Deskartes* und *Kant*, diese Bastardgeschöpfe von Gemütsbedürfnis und Wissenschaft, und diese beiden Begriffe, vornehmlich den letzten, verfälschend, — und blicke in deinen Bestrebungen zurück auf jene „Renaissance-Zeit"; *hier sind die starken Wurzeln ihrer Kraft!*

1. Namensregister.

I. Altertum.

A.

Adamantius 54.
Aelian (Naturhistoriker) 227.
Anaxagoras 35.
Aretaus 120.
Aristoteles 4. 5. 6. 15. 16. 19. 21. unten, 23. 27. 44. 53. 57. 60. 62. 64. 96. 105. 143. 152. 163. 199. 207. 215. 225. 227. 230. 231. 245 f. a. im 5. Teile des Namensregisters unter „Modern".

C.

Chrysippus 164.
Cicero 164.

D.

Dionys vom Areopag 113.

E.

Empedokles 35.
Empirikus, Sextus 46.
Epiktet 89.
Epikur 127.
Epikureismus 100 f. 217. 232. f. a. Gassendi.

G.

Galenus 10. 14. 27. 30. 44. 45. 49. 56. 60. 121. 141. 164.

H.

Hadrian 108.
Heraklitos 235.
Hesiod 35.
Hippokrates 19. 49.

M.

Melampus 54.
Moses 153. 165.

O.

Oppianus (Jagd-Schriftsteller).

P.

Papinianus 107.
Plato 5. 23. 35. 36. 56. 60. 90. 126 u.
Platonismus 24. 25. 97. 217. 245.
Plinius 169. 227.
Polemon 55.

S.

Seneka 51. 107.
Sokrates 36.
Stoicismus 32. 164.

T.

Theophrast 217.
Trogus 55.

V.

Vitruvius 65.

II. Mittelalter und Neuzeit bis zum achtzehnten Jahrhundert.

A.

Agrippa v. Nettesheim 227.
Ambrosius 49.
Amyraut 105.
André Martin (Ambrosius Viktor) 154.

Arnauld, Janseniſt 202.
Auguſtinus 24. 35. 154. 170.
Averroes 44. 52. 58.
Avicenna 27. 50.

B.

Bak, Jakob 139.
Bakon, Lord 130 f.
Baldus, Camillus 52.
Barklay, Joh. 63 f.
Bayle 171.
Becker 244.
Bellarmin 114.
Bellegarde (Morvant) 219.
Bernier 100. 166.
Böhme, Jak. 53.
Bordelon 222.
Boſſuet 100.
Brant, Seb. 109.
La Bruyere 203. 217.
Buſenbaum 105.

C.

Calanus 6.
Campanella 227.
Caeſalpinus 6. 13.
Caraffa 114.
Cardanus 43. 59. 66. 227.
Carpzov 105.
Carteſius ſ. Deskartes.
Casmann 6. 13.
Chalcidius 144.
La Chambre 41. 96. 168. 224 u. f.
Charron 123. 127. 170. 211. 235.
Claramontius 50. 51. 56. 58. 64.
Clarus 108.
Clodius 230.
Coeffeteau 77. 214 u. 228 f.
Conring, Hermann 51.
Cyano-Bergerac 167.

D.

Daniel, P. 172.
Danaeus 105.
Dannhauer 32. 105.
Darmanſon 156.
Deskartes 6. 8. 41. 137 f. 143. 228. 229. 245.
Dilly 156.
Dreſſer, Mathäus 6.
Duhamel 167.

E.

Equikola 36.
Erasmus von Rotterdam 69.
Eſprit, Abbé 202. 214 u.
Euſebius, Jeſuit 90.
Euſtachius, Arzt. 27.
Evenius 32.

F.

Fabri, Jeſuit 42. 137 f. 168.
Fallopius, Arzt 27.
Farinatius, Juriſt 108.
La Fayette, Gräfin 202.
Fenelon 114.
Fernelius, Arzt 27. 52.
Ficinus 6.
Fontenelle 172.
Follini 61.
De la Forge 137.
Frakaſtorius 37.
Freitag, Arzt 12. 116 f.
Freitag, Profeſſor 155.
Fugger v. Kirchberg 60.

G.

Gaill, Juriſt.
Gaſſendi 100. 164.
Gaurikus 55.
Gello 124.
Gerſon 113 ff.
Ghirandel 55.
Gliſſon, Arzt 14.
Goklenius, R. 55.
Gracian, Jeſuit 93. 230. 235.
Grotius 106.

H.

Harvey, Arzt 11. 139.
Heider 22.
Van Helmondt 31.
Helvetius, Arzt 55.
Hobbes 134.
Hornejus 18.
Horſt, Gregor d. Ä. Arzt 12. 19. 31. 37.
Huarthes 61.
Hundt, Magnus 6. 27.

J.

Jakobi 59.
Imperialis 61.
Jonston 164.
Joſſius 39.

K.

Keckermann 105.
Klipphauſen 59.
Koch, G. 34.
Kyper, Arzt 10.

L.

Lafontaine 166.
Laktantius, Theolog 48.
Langius 120.
Laſpeireres 37.
Laymann, Theolog 105.
Leo von Modena 36.
Libavius 164.
Lionardo da Vinci 54.
Lipſius 26.
Locke 105.
Lodofred 36.
Luiſini 30 f.
Luther 21. 101. 230 u.

M.

Magens 55.
Maggio 62.
Magirus 10.
Malebranſche, Oratorianer, 112. 154. 215.
Markonville 62.
Melanchthon 4. 8. 9. 12. 24. 27. 67. 123. 230.
Merſenne 202.
Montaigne 123. 125 f. 170.
Montpenſier, Prinzeſſin 203.
Morvant, Abbé 219.

N.

Nemeſius, Theolog 27. 48. 56.
Neuhus, Edon 47. 61. 64.
Nikauld 202.
Niphus, Auguſtin 36. 38. 96.
Niquet, Jeſuit 55. 57 f.

O.

Oſiander 105.

P.

Paracelſus 33.
Pardies, Jeſuit 156.
Paſcal 202. 203. 211.
Patritius 6. 13.
Peregrinus 4. 25. 77. 85. 95.
Pereira, Arzt 166.
Petrarka 53. 62. 124.
Peuker 55.
Pikkolomineus, A. 105.
Piko von Mirandola 66.
Plater, Felix, Arzt 115.
Porta, G. B. 54 f.
Pufendorf 106. 230.

R.

Regis, P. S. 137 f.
Reifenſtuhl, Theolog 135.
Riolanus, Arzt 11.
Rochefoucauld 73. 201 u. 203 f. 215. 219.
Rorarius 166.
Ruysbroeck 113.

S.

Sabliere, Marquiſe 166. 202.
Sanktorius, Arzt 30.
Schook, 31. 156. 176.
Schorner 106.
Schupp, Balthaſar 105.
Senault, Theolog 92. 224 u. 227 f.
Sennert, Arzt 155.
Skaliger 4. 13. 14. 20. 21. 34. 37. 40. 42. 169.
Skotus 50. 58.
Spee, Jeſuit 244.
Sperling, J. 6.
Spigelius, Arzt 11. 27.
Spinoza 13. 31. 35. 46. 138. 141. 173 f.
Suarez, Theolog 105.
Sydenham, Arzt 118. 213.

T.

Tauler 113.
Teleſius 4. 9. 15. 45. 74 f. 97 f.
Tentzel 233.
Thomas von Aquino 7. 13. 19. 21. 35. 36. 39. 48.
Thomas von Kempen 113.

Thomas (Thomasius) 3. 33. 215. 229 f.

V.

Du Vaire 219.
Valla, Laurentius 100.
Vallesius, Theolog 31. 165.
Velthuysen 101.
Vesalius, Arzt 11. 27. 115.
Vieussens, Arzt 138.
Villiers 219.
Vives 9. 16. 17. 25. 28. 36. 37. 40. 44 f. 51. 62. 69 f. 77. 95. 203 u.
Voltaire 167. 225.
Voß, Gerhard 40 f.
Vultejus, Jurist 111.

W.

Wegner, Gottfried, 22. 28. 34. 37.
Weisemann, Arzt 4. 8. 10. 16. 17. 35. 51. 112.
Willis, Arzt 14. 114. 171.
Wilson s. Volusenus.
Wittich 200.

Z.

Zarabella, Cardinal 6. 101.

III. Achtzehntes und neunzehntes Jahrhundert.

A.

Anthroposkopo 55.

B.

Brentano 23.
Büchner 48.

D.

Darwin 41.
(Darwin) Grundzüge seiner Theorie der Ausdrucksbewegungen 41.
Dühring, Eugen 153.

E.

Erdmann, J. E. 25.

F.

Fischer, Kuno 175.

G.

Geyer, August 108.
Griesinger, 117.

J.

Idealistische Schule (Fichte, Schelling, Hegel) 173.
Jöcher (Gelehrtenlexikon) 227.

K.

Kant 22. 137. 197. 228. 245.
(Kant) seine Ansicht über die Freiheit 67.
Keller, Gottfried 115.
Kirchmann 175.

L.

Lotze 25.

M.

Maler Müller 103.
Moderne Anschauungen; ihre Übereinstimmung mit den Aristotelischen: 6. 15. 16. 19. 23. 44. 199 mit denen Spinozas 199.

N.

Nordau, Max 123.

R.

Rosegger 190.

S.

Schmidt, Julian 229.
Schneider, G. 8.
Schopenhauer 123. 234.
(Schopenhauer) Grundzüge, seine Willenslehre, seine Stufen des Willens, seine Lehre von „Not und Langeweile“ 212 u.
(Siebeck, Herrmann) seiner Art Aristoteles zu verstehen, ist fast an allen einschlägigen Stellen nachgeeifert.
Schröder v. d. Kolk 120.
Spencer, Herbert 41.
Stöckl, Albert 48.

W.

Wundt 207.

2. Sachregister.

A.

Abstraktionen der inneren Erfahrung 6 f. 9. 17. 23.
Adel 137. 198.
Aderlaß 121 u.
Zur Aesthetik 38. unten, 7. 9. 88. 95 (s. a. Schönheit, Geschlechtsliebe).
Affekt, sein Begriff 20. 25 f. a. Gemütsbewegung.
— Objektlosigkeit der Affekte 183. 197.
Affekt als Strafmilderungsgrund 106 f.
Affektionen 176. Theorie derselben 177 f.
Akademische Schriften 31.
amor 35 f.
amor naturalis 13.
animositas 196.
Anpassung (Akkomodation) 90. 99.
Anthropologie der Renaissancezeit 4.
Antipathie 81. 151.
apperception 159.
appetitus 134 u. 135.
appetitus naturalis 13.
— rationalis 18. 19.
— sensitivus 14. 15.
Aristokratismus 198.
Association 177, emotionelle 187.
Astrologie 66 f.
Ausdruck der Gemütsbewegungen 15. 39.
Ausdrucksbewegungen, ihre Zweckmäßigkeit 41.
Ausscheidungen, Wirkungen ihrer Retention 120.
Automatismus 153.

B.

Begehrungsvermögen 13.
Begierde als Grundmacht der Seele 173.
Beruf und Stand, sein Einfluß auf den Charakter 60 f. 64. 152 u.
Betonung (Gefühlston) 180.
Bewegungen der Organismen 9. 15. 68 f. a. Muskelbewegung.
Bewußt, Relativität dieses Begriffes 6.
Bewußtsein; seine Grenze 176.
Bildung, ethische 197. 217.
— wissenschaftliche 199.
Biologie 1.
Biologische Anschauung der Renaissancezeit 15. 17. 18 f. a. Zweckmäßigkeit.
Bleichsucht 120 f.
Blutumlauf, s. a. Herz, Harvey 139.
Böses 186. 197.
bonum incundum etc. 236.

C.

Charakter als bleibende Disposition zu bestimmten Gemütsbewegungen 130. 131.
Choleriker 49. 50.
Christentum 153 u. 172 u.
— sein Verhältnis zur Seelenlehre 8. 30. 47 u.
— seine Unverträglichkeit mit der

Annahme einer Beseeltheit der Tiere 156. 161. 172 u.
clavus hystericus 119.
Concupiscibles Vermögen 23. 24.
Contemplation 113.
Cultur, ihre Wirkungen im Gemütsleben 1. 127 f.

D.

Damen 221. 245.
Dekalog 101 u.
Diät 30. 120.
Disposition zu Affekten 71 f. a. Temperament.
Disputationen 31 f.
Dissertationen 31 f.
Dualismus (Trennung des Organismus in Leib u. Seele) 169 u.
— bei Deskartes 6. u.
— als specifisch der Scholastik angehörend 171.
— sein Nichtbestehen in der Renaissancezeit 6.
Duell 199.

E.

Egoismus 151 f. a. Selbstliebe.
Ehrbegierde 93 u. 129. 194.
Eigenliebe 187 u. f. Selbsteingenommenheit, Selbstliebe.
Eitelkeit 208. 211.
Einbildungskraft 33.
— ihre affektiven Wirkungen 133.
Einheit der Naturanschauung f. a. Monismus; 97 u.
Einheit des Seelenlebens 23. 179.
Elemente 49. 53. 57 f.
Entwicklung, moralische 196 f. a. Moral.
epithymeticon 23.
Erfahrung, psychologische 77. 152.
Erhaltung 76. 99 f. a. Zweckmäßigkeit.
Erholung 89.
Erziehung 63. 105. 186 u. f. a. Hemmungsimpulse, Kindheit.
Erwerbsucht f. Leidenschaften.
Ethik als Wissenschaft 97 f. (f. a. Moral) 136.

F.

Foetalleben 143.
Frauen f. Weib, Damen.
Freiheit f. Wille.
Freundschaft 88. 209.

G.

Gedächtnis 169. 171. 187 f. a. Gewohnheit, Association.
Gefühl 23. u. 24.
Geistesstörungen 109. f. 115., Systematik derselben 116.
Geiz f. Habsucht, Sparsamkeit.
Gemütsbewegungen (f. a. Affekte.)
— Wichtigkeit ihrer Kenntnis 34. 93. 150.
— ihre Rolle in der Seelenlehre 2. 4. 6. 15. 19. 52. 135 u. 204. 207.
— ihr Ursprung aus dem Foetalleben 143.
— ihre Rolle in der Erhaltung der Organismen (Zweckmäßigkeit) 15. 16. 147.
— ihre Einteilung 23. 25. 148.
— ihre Aufzählung 25 u.
— Allgemeine Theorie derselben 71. 147 u. 178 f.
— ihre Definitionen 35.
— ihr Ausdruck f. d.
— ihr Einfluß auf die Vorstellungen 186.
— Physiologie, Therapie, Hygiene u. Prophylaxe derselben f. d.
— ihre Rolle in der praktischen Lebenskunst 89; in der Moral 97, in der Pädagogik, Staatslehre f. d., in der Rechtsprechung 106. u.
Gemütsbewegungen im Einzelnen:
— Aerger 81.
— audacia 26.
— Begierde 25. 79.
— Befriedigung, Behagen 145.
— Bestürzung 182 u. 185.
— Eifer 85.
— Eifersucht 85. 190 u. 210. 222 u.
— Enttäuschung 181.
— favor (Wohlwollen) 79. 148.
— Freude 12. 80. 145. 226.
— Furcht 17. 25. 29. 77. 82. 126. 135. 182.

Gemütsbewegungen: Furchtlosigkeit (der Furcht entgegengesetzte Affekte) 26. 82. 226 u.
— Haß 12. 25. 29. 81. 87.
— Hoffnung 25. 79. 86. 123 f. 129. u. 131 u. 135. 136. 211 f.
— Indignation 85. 87. 149.
— Liebe 25. 28. 42. 78. 87. 108. 133. 209. 218. 223. 225. 226. 239. 245.
— Lust (Angenehmes) 87.
— Mitleid 17. 84. 86.
— Mut 26 f. a. Furchtlosigkeit.
— Neid 25. 29. 84. 86. 193. 195. 132. 145. 204. 207 u.
— pigritia 26.
— Scham 102.
— Schmerz 25. 122 u. 127 u.
— Schreck 12. 26. 77.
— Sehnsucht 29. 84. 181.
— Spott u. Hohn 185 u.
— Staunen 184. 146. 149. 151. 175.
— Todesfurcht 133.
— Trägheit 26.
— Traurigkeit 12. 25. 29. 30. 83. 128. 226.
— Überdruß 177.
— Unentschlossenheit 149. 179.
— Unlust 87.
— Unwille s. Indignation.
— Verachtung 82. 149.
— Verehrung 82. 149.
— Verlegenheit 82 f.
— Verwunderung s. Staunen.
— Verzweiflung 25. 182 u.
— Widerwille 145.
— Wohlwollen s. favor.
— Wut 25.
— Zelus (Eifer) 85 und Nachtrag.
— Zorn 12. 17. 25. 28. 51. 80. 86. 126. 145. 206. 226.
— Zweifel 184.
Gemütskrankheit der Nervösen 119.
generositas 196.
Genuß 87. 89.
Geschlechter 61.
Geschlechtsliebe 38. 39. 76. 96. 139. 148. 199.
— als Grundlage der ästhetischen Empfindungen 96.
Geschlechtsliebe, ihr Genuß als Vollendung des „Schönen" 38.
Geschwisterehre 103.
Gesellschaft s. Sociologie.
Geselligkeit, Psychologisches darüber 208. 219 f.
Gesinnung 91.
Gewissen 105. 113.
Gewohnheit 60. 120.
— als anatomische Veränderung gefaßt 14 u. 43 u. 140 f.
— ihr Einfluß auf unsre Neigungen 133.
glandula 141. 200.
Glaube, s. Christentum.
Glauben = meinen 177.
globus hystericus 119.
Das Gute 186. 197.
Das Gute an sich 24. 25.
Gutes als Ziel des Wollens 21.

H.

Habsucht 129 u.
Häßliches 97. 151.
Hemmungsimpulse 196.
Herz, als Organ der Affekte 8. 9. 10. 25. 68. 160.
Heuchelei (Hipokrisie) 221 u.
Höflichkeit 34.
humores 44 f.
Hygiene des Gemütslebens 90 u. f. 131.
Hysterie 118.

I.

Ich, seine spiritualistische Fassung 170.
Idealismus (philosophischer) 47 u. s. a. Platonismus.
impatientia (Unfähigkeit zum längeren Ertragen z. B. eines Schmerzes) 108.
Individuallehre als Charakteristicum der Renaissancezeit 4. 47.
inflatio animi 90.
Innervation 11. 130. 139.
Instinkt 43. 127. 159. 168 f.
— Sein Mangel beim Menschen 128.
Intellekt, seine Mängel 127. 128.
intellectus practicus 19.
Interesse s. Selbstliebe.

Intervalle, lichte 111.
Irascibles Vermögen 23. 24.

K.

Kindheit 63. 218 u.
Komplexion 49.

L.

Lachen 39. f. 136.
Langeweile als zweiter Pol des Seelenlebens 212 u.
Laster 98 u.
Latein als einstige Sprache der Wissenschaft 3.
Lebensalter, ihre Charakteristik 49. 63 f.
Lebensprinzip 171.
Leidenschaft 71. 117. 204 f. s. a. passio dominans.
Leidenschaften: Habsucht 1. 93 u. 129 u. 234 f. 236. 241 f.
— Genußsucht 193. 129 u. 133. 234 f. 236. 240 f.
— Ehrsucht 93. 129 u. 234 f. 236. 240 f.
Leidenschaft als akute Krankheit 115.
Liebe 35 f. als bewußtlose Naturkraft s. amor naturalis.
Lokalisation 27. 141 u.
Lust u. Unlust, ihre Theorie 178 f.
Lykanthropie 114.

M.

Maschine, Vorstellung des menschlichen Organismus als solcher 138. 157.
Materialismus 45 f. 48. 75.
materia vitiata 121.
Materielle Bedingtheit des Seelenlebens 44. 45. 204 f. a. Sensuelles.
Mechanismus der organischen Vorgänge 138.
— der psychischen 175. 238.
Mechanismus der menschlichen Neigungen u. Abneigungen 188 u. f.
Melancholie 49 f. 116 f. 212. 214.
Mensch, seine Stellung zum Tier 7 u. 18. 102. 162 f. 124 f. 127 f.
— seine Stellung in der Natur 176.
Menschenkenntnis 57. 92 f. 232. 233. f. 235.
Metaphysik (Apriorismus, Spekulation) 25. 118. 143. 149 u. 164. 173. 175. 199.
Monismus 10 u. 171.
Moral, ihre psychologische Begründung 126 f. a. Urteil.
— als Funktion des entwickelteren Nervensystems 98.
— ihr biologischer (tierischer) Ursprung 102.
Moraltheologie 105.
Motorische Bahnen 139 u.
Muskelbewegung 14. 68 u. 135. 139. 157.
Mystik 113.

N.

Nachahmung in der Kunst 88.
Nationalitäten, ihre Charakteristik 65.
Nervenlehre s. a. Spiritus.
Nerven, ihre Funktionen 68. 138.
— ihre reizbare Schwäche 121.
Nervensystem 75. 76.
— als identisch mit Seele 75 f.
Nervosität 116. 120.
Notstand 108.

O.

Optimismus 123.

P.

Pädagogik s. Erziehung.
Paralytiker (von Paralyse, dem vulgär „Gehirnerweichung" genannten Zustand) 114.
Paranoiker (Verrückte) 115.
passio dominans (Hauptpassion, herrschende Leidenschaft) 93 u. 234 f.
Pessimismus 123. f. P. Rochefaucaulds 211. Pascals 211 f. Schopenhauers 123.
Pflanzen, ihre Bewegungen 15.
— ihre Physiognomik 60.
Philosophie s. Metaphysik.
Phlegmatiker 49. 50. 58.
Physiognomik 53 f. 143.
Physiologie der Gemütsbewegungen

26 f. 47. 67. 157 f. 143 f. 131. Kartesische Ph. 172.
pollutio 113.
Prophylaxe d. Affekte 131.
Praekordialdruck (Beängstigendes Gefühl eines Druckes in der Zwerchfellgegend) 29. 119. 214.
Praktische Lebenskunst 89 f. 93 f. 232. 237.
Psychologie s. Seelenlehre.
Puls 8. 27. 28.

R.

Realismus 47 u. 48. 57 u. 135 u.
Recht, psychologische Begründung desselben 126.
Redekunst als Mittel Affekte zu erregen 72 f.
Reflexbewegungen 138.
Reform der Affektenlehre (Bakon) 130 (Thomasius) 229. 235.
Reformation, Folgen ihrer Ausbreitung für die Seelenlehre 2. 153.
Reiten, als Mittel gegen Hysterie 121.
Relativität der Empfindung 46.
Religion 126 u.
Religiöse Affekte 112.
Renaissance in der Seelenlehre 2.4.70.
— Reaktion zu Gunsten derselben134.
— ihr Verhältnis zur Scholastik 137.
Renaissancepsychologie, ihre Vollendung durch Spinoza 173.
— ihre Bedeutung für die moderne 245.
„Rettung" im mystischen Sinn 114. 214.

S.

Sanguiniker 49. 50.
Schönheit 22. 96. 136. 151.
Scholastik 4. 5. 142. 174. 228.
— ihre Erneuerung durch Deskartes 137. durch Kant 22. 137. 197.
Schulpsychologie 31. 42. 142. 224. u. 228. 229. 235.
Schwächen des Willens u. Verstandes s. Vorurteile.
Seelenlehre, ihre Entwicklung 2.
— ihre Grundanschauungen in der Renaissancezeit 4. 6.
Seele 7 u. physisch gefaßt 45. 75 s. a. Nervensystem.
Seelenvermögen, ihre Einteilung 23. scholastische Einteilung 23. 228.
Selbstanklage, religiöse 114.
Selbsteingenommenheit 73. 205. 215 u.
Selbsterhaltung 16. als Grundrichtung des Willens 178.
Selbsterkenntnis 93. 132. 238 u.
Selbstliebe 194, als Grundrichtung des Gemütslebens 147. s. a. 186. 187 u. 203.
Selbstmord, Gesetze darüber 108.
Selbstvorwürfe 149.
Sensuelles, seine Bedeutung im Seelenleben 150 f.
Sociologische Rolle der Gemütsbewegungen 48. 99 u. 106. 129. 131 f. 136 u. 192 f.
species als psychophysischer Begriff 43. 140.
Spiritus (Lebensgeist) 10. 28. 32. 46 u. 75. 77. 137. 139. 146 u. 150.
Spiritualismus 163. 173.
Sparsamkeit 221.
Spießbürgertum 196. 213.
Sprachteile, ihr emotioneller Ursprung 136.
Staatswissenschaftliches s. Sociologie.
Stand und Beruf 136. u.
Subjektivität des Urteils 150.
sucus melancholicus 52.
Sünde 129.
Sympathie 151.
Syntheresis 22.
Systematik, psychiatrische 116.

T.

Teleologie s. Zweckmäßigkeit.
Temperamente 44 f. 49 f. 61.
Temperamentenlehre 44. f., ihr Ausbau durch Thomasius 236. 244.
Temperatur der inneren Organe 52.
Termini, als Concession an die Darstellung 173.
Teufel 26. 49. 118. 124.
Theologie 7. 8. 48. 105. 161. 227.
Therapie des Gemütslebens 30. 131.

thymoeides 23.
Tiere, ihre Fähigkeiten 159. 162 f.
— ihr Wille 168. 169.
— ihre Abneigungen 227.
— ihre Stellung zum Menschen s. Mensch.
Tierseele 153 f.
Topographie des Gehirns 141 u.
Trägheit als Grundmacht im Seelenleben 205.
Triebe 16. 76.
— ihre Herrschaft über die Vernunft 19.
Trunkenheit 109.
Tugend 98 u., ihr Wesen 205. 215. als Begriffsbild 216. u.

U.

Übertragung der Affekte 192 u.
Übung 142 f. a. Gewohnheit.
Umgangsformen 34.
Unlust 179.
Unterhaltungssucht 133.
Unbewußtes, seine Rolle im Seelenleben 176.
Urteil, seine Beziehungen zum Affekt 20 u. 72. 207 f. a. Vorstellung, seine Subjektivität 186. u.
Urteil, sittliches 104. 207. 221 u.

V.

Vegetative Seele 6. 7 u. 171.
Verantwortlichkeit s. Affekt, Notstand, Trunkenheit.
Verbrechen, seine subjektive Seite 106 f.
Vererbung 47. 142.
Vergnügungssucht 1. 133 (s. a. Leidenschaften).
Praktische Vernunft 19. 22.
Vivisektion im Altertum 139.
voluntas 18.
Vorstellung 92. 177. materiell gefaßt 139.
— ihre Beziehung zum Affekt 20. 146 u. 183. 184. 226 u.
Vorurteile, öffentliche 126. 128. 129. 237 u.

W.

Wahrnehmung 177. im Dienste der Erhaltung 15.
Wechselwirkung zwischen „Leib und Seele" 147.
Weib 61. f.
Weinen 39. f.
Wertbegriffe 136.
Wille, als bewußtlose Naturkraft s. a. appetitus.
— seine Stufen 13. 17 u.
— als Funktion der Vernunft 18. 20 f. 228 u.
— als interne Bewegungsakte 134.
— seine zwei primitiven Akte 9. 68. 135.
— seine Freiheit 21. 48. 67. 103. 135. 163. 176 u.
— sein Einfluß auf die Affekte 147.
Willensstärke 141.
Wollust 129 u.

Z.

Zirbeldrüse 141.
Zoologie, allgemeine s. Biologie.
Zorn als Strafmilderungsgrund 107.
Zufall als Vorstellungsform 177.
Zweckmäßigkeit 14. u. 15. 16. 97. 152. 157 f. a. Gemütsbewegungen. Ausdruck, Moral (98.)
Zweifel 179.

66118 Psych.
Author Steinitzer, Max S822
Title Die menschlichen und tierischen Gemüts-

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU